Kirke og Kultur



Indhold:

Redaktør: Eivind Berggrav

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10,00 pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 6 **JULI 1926** **33. AARG.**

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. OSLO

KIRKE OG KULTUR

Redigert av EIVIND BERGGRAV.

Abonnement 10 kr. pr. aar indlandet.
—«— 15 « « « utlandet.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD

OSLO

REDAKSJONELLE NOTER

HÅRDT SAMFUNDS-SYN.

Det gamle samfund toppet i en landsfader, og hans idealopgave var å ha «omsorg». I landsfaderens sted tråtte siden *staten.* Når folk sier at man er «i statens tjeneste», eller at «staten betaler» eller at «staten krever», så satt der lenge, og sitter vel endnu, meget igjen av den gamle *trygghets*bevissthet i ordet. Men vi er på vei til istedet å få *bitterhet* innsatt som den sterkeste følelse overfor staten, bitterhet og mistenksomhet, ledsaget av selviskhet og selvrådighet. Vårt samfundsbegrep holder på å bli *hårdt.*

Først og fremst merker man dette hos dem som optrer på statens vegne. De handler og tenker ikke lenger som personifikasjon av samfundet, men som isolerte små krigførende grupper. Staten er ikke lenger samfundet selv; staten er blitt en av de maktgrupper som kjemper om overtaket over de andre.

Nogen av dagens hendelser belyser tilstanden.

Et medlem av en ligningsnevnd uttrykte sig slik: Før i tiden behandlet man et menneske som ærlig og vederheftig inntil noget annet var bevisst; nu går ligningsnevnden ut fra det motsatte syn: den mistenker på forhånd alle og enhver som uærlige inntil deres ærlighet er bevist.

Følgen er klar: ligningsnevnden er det offentliges, statens, samfundets representant overfor mig. Jeg møter den ærlig, men blir til min overraskelse gjenstand for en vanærende beføling. Jeg får inntryket av å stå overfor en kold blodsuger som endog tillater sig å forhåne mig. — Og i det brede folk utvikler sig den tankegang at det er selvfølgelig at man fører krig med denne «samfundsrepresentant». Det simpleste grunnlag for fellesskap og trygghet er her ophevet: den gjensidige respekt.

Værre endnu er det at man ikke engang kan stole på selve centralledelsen. Den savner moralsk holdning. Dens ord er

ikke lenger trygge. Sier man at «staten» har lovt en ting, så er løftet i virkeligheten verdiløst. Det viser sig nemlig at når omstendighetene endrer sig — så er gamle forpliktelser som blåst bort. Nøiaktig det samme holder på å hende staten som er hendt så mange bedrifter i industrien; hvor man har én ansvarlig arbeidsherre, der vet man at man har et personlig ord og en personlig holdning; et løfte er et løfte, og et ord er en mann; men når det blir aktieselskap, så kommer der en «direktør», og bak ham står en direksjon, bak den igjen et representantskap, bak det endelig en generalforsamling. Og alt skifter; direktørens ord forsvinner med direktøren — en ny situasjon gjør rent bord — alle forpliktelser av moralsk natur settes ut av kurs.

Staten holder på å bli et slikt aktieselskap, som hver dag kan tillate sig å skifte holdning, og hvor man ikke kan vite hvem man har å holde sig til.

Det er ikke generaldirektørens lønn ved jernbanen i og for sig som interesserer; men den måte hvorpå staten optråtte overfor ham, er *symptomatisk*. I trange tider trengte man en dyktig mann, — koste hvad det vilde. Man ansetter en mann og gir ham sitt ord på at lønnen skal ordnes slik og slik. Så kommer andre tider og omstendigheter, nye menn i staten. De sier: vi som nu sitter her, *vi* har ikke forpliktet oss, altså berøver vi ham uten videre den tredjedel av lønnen som en tidligere departementschef («Staten») lovte ham.

Eller Oslo nye lærerskole. I årevis lar departementet dens styre forstå at man vil støtte skolen, approberer store byggeanlegg og inngår samarbeide med den. Skolen på sin side stoler på statens ord og holdning. I et kritisk øieblikk stryker så staten en strek over sin fortid, render fra sine løfter og forpliktelser — og toer sine hender i juridisk grumset vann.

Hvor var da «staten» henne da den gjorde dette? Den var nede mellem benkene i stortinget eller ute i korridorene — den var i et såkalt «flertall», i det mest typiske *uansvarlige* aktieselskap som mennesker kan danne.

Her er tapet av *statens moralske holdning* så tydelig, at der må bre sig uhygge over et samfund som oplever slikt. Man taler om at en regjerings opgave nu må være økonomisk gjenreisning. Man må opretholde den materielle solvens. Enn den moralske solvens? Hvem kan regne ut (også i kroner!)

hvad det vil bety for et folk at samfundsbegrepet i *statens* form ribbes for all trygghet og holdning; at manns ord og manns ære ikke gjelder for et «flertall»; at hårdhet og gjensidig krig avløser tillid og omsorg; at juridiske bollverk er borgerens eneste sikring mot statens vilkårlighet?

Staten har i vårt land arvet et grunnfond av tillid og almenånd. Kan man ikke nu snart si at plyndringen av dette fond er satt i system hos de små statsorganer — og at de store går foran i å ødsle det bort?

Vi skulde gjennem folkestyret kommet til et sikrere og varmere samfundssyn. Slik som statens styre nu praktiseres, skjer der i steden en sikker forherdning av vårt samfundssyn, en forskyvning fra kjærlighetens og tillitens over til krigens og mistenksomhetens tankegang.

Tenk om nogen en gang gjorde kabinetsspørsmål på å hevde statens moralske solvens!

ET GJENNEMBRUDD.

Med den generalforsamling for Buddhistmisjonen som blev holdt i Oslo i mai, er der skjedd et gjennembrudd i synet på *hvordan tro kan kjennes*. Det vanlige er at man kjenner en tro på de *meninger,* de tanker og ord som troen omfatter. Hvor der hersker likhet mellem folks anskuelser om troens ting, der er der troesfellesskap. Det man kjenner troen på og det hvormed man bekjenner den, er meningene og ordene.

I virkeligheten har vårt indremisjonsfolk for lenge siden brutt med denne arv fra den døde ortodoksi; de spørr: har du liv i Gud; ikke: kan du bekjenne ord for ord; men i det ytre har ord-teorien været opretholdt, ja er endog blitt nyoppusset i anledning av de konjunkturer som kirkestriden skapte for en fellesfront av pietisme og ortodoksi. Ord—for—ordteorien passer desuten så ganske fortrinlig for kirkens jurister, ja for alle slags populære ordryttere. Ut fra en slik målestokk kan der endog *dømmes* av verdslige folk om en manns tilhørighet til kirken. Ja, man tenker nu — sies det i bladene — virkelig på en officiel undersøkelse av om der hersker en slik (juridisk) ordenes «bekjendelsestvang» i den norske kirke!

Imens går der så for sig noget som ligner et skred: ordene

og meningene blir skjøvet tilside, de blir avløst av viljen og sinnelaget som de naturligste uttryksformer for troens skjulte liv.

Ikke med en diskusjon er dette skjedd. Det nytter ikke å parlamentere med det populær-juridiske resonnement. Men livets strøm har uten videre brutt bresche i den gamle orddemning.

Det gikk ganske enkelt for sig. Folk som hadde stått på hver sin side i ord-striden, blev opmerksom på at de *vilde* det samme. Ikke i borgerlige ting, men i det dypest kristelige. De var grepet i sitt sinn av de samme kristelige opgaver, — men de hadde efter strategiens gamle love ikke adgang til å operere sammen. I lengden gikk ikke dette — livet var for sterkt i forhold til teoriene. Og så falt skillemuren.

Fienden sitt våben kasted,
op visiret fór,
vi med undren mot ham hasted —
— ti han var vår bror!

Den urimelighet som sprengte den gjensidige isolasjon, var denne, at man åbenbart ikke kunde «tro» så svært forskjellig når ens sinn *vilde* det samme, hentet kraft og veiledning fra samme kilde, og hugen var tent av samme ild. Det var med andre ord urimeligheten i at tro først og fremst kjennes på ordene og tankene som nu sprengte sig selv.

Det er et nytt troes-syn som dermed er trått frem, eller rettere: det er det gamle som igjen-vinner sin plass. Det er det genuine: «Følg mig» som igjen lyder. Det er *sinnelagets* helhet, ikke hjernens kunst som troen kjennes på.

Derfor kunde i denne forsamling det ord lyde fra en generalstabsmann i kirkestriden: «Hvad angår det mig, om folk *tenker* anderledes enn jeg gjør, når de er glad i samme arbeide, selv om det er — ja, det er forferdelig å si det — den kristne tro de tenker anderledes om.» — Her merker man både gjennembruddets smerte og dets styrke.

Som enkelt forteelse betyr en slik begivenhet ikke meget. Men livet står bak. Og her åpner sig en rift av den nye dag for kristelig fellesskap. «Vi skal møtes *innvendig fra*», sier misjonær Reichelt. Og dette innvendige, det kristne troesliv

selv, *kjennes* på sinnelaget, mer enn på ordene. Den tid er inne da ordenes valør blir liten mot viljens, sjelskampens og Kristushengivelsens.

GAMLE PRESTER.

En eiendommelig følge av den nye pensionslov og aldersgrensen blir efterhvert mer og mer påfallende: begrepet «gamle prester» må revideres.

Uttrykket har i den foregående tid nærmest hatt en synkende kurs. I menighetsansøkninger møtte man stadig frykten for å få «en gammel prest». Uttrykket «yngre» skinnet i en særegen glans, og der lå en uviljens skygge over «de gamle». De var utbrukte, trette og trettende.

Hvad man nu har oplevet, virker derfor forbausende på mange. Snart sagt hvor man snur sig, hører man om en gammel prest som «er en ren oplevelse». Tilfellene er så mange, at der ikke kan være tale bare om undtagelser. Både her og der vikarierer eller bestyrer avgåtte prester store kall, i land og på by, og for dem selv blir denne gjerning en fornyelse, en «indian summer», og for menighetene en edel og sterk oplevelse. En prest på over 80 år vikarierer et halvt år for en meget ung, og når den unge kommer tilbake, savner folk den gamle. En mann på adskillig over 70 forlater sin menighet, hvor både den og han selv føler at han er «ferdig». Han leier sig et litet hus til å hendø i. Men hvad skjer? Huset blir i årevis stående tomt. Presten er blitt stiftskapellan. Hvor han kommer, blir der glede, og hvis det hadde gått an, vilde han fått menighetsansøkning for sig til å bli fast.

Enhver som er i kontakt med vår kirkes liv i øieblikket, må ha lagt merke til slike fenomener. De er ikke lenger spredte. Fra enhvers krets kan de snart telles på alle fingre.

Hvad er da forklaringen? Først og fremst den at i kirken vil ordet *gammel kristen* alltid ha en særegen glans og verdi. Oprinnelsen til ordet prest, presbyteros, betyr jo likefrem en eldste. Erfaringen, mildheten, dybden, frigjortheten fra det brusende døgnliv, styrken av evighetsperspektivet — alt dette bor i begrepet «den gamle prest». Det er ikke noget nytt, når denne urkristelige erfaring nu igjen blir levende.

Men dernæst har vi et særskilt forhold, som aldersgrense-

loven har bragt for dagen. Om de foran nevnte eldre prester var blitt sittende i sine gamle kald, tør det nok i de fleste tilfelle være tvilsomt om deres verdi hadde fått komme frem. Det er fornyelsen av arbeidsfeltet, som forynger deres sjelsrikdom. De gikk før med ferdighetsstemplets trykk over sig, og de blev sløvet av vanens tråkk i de gamle spor. Nu bleses trykket bort, og de setter foten på nye stier. De går ikke hverken i barndom eller i ungdom, de går som som det de er: kirkens presbytere med den evige vårs forvarsel over sine grå hår.

Forholdet tyder på at aldersgrensen var berettiget, men på en annen vis enn man kanskje tenkte. Den skapte ikke bare vei for de yngre, den skapte fremfor alt vei for de eldre. Og der pekes her på en omstendighet som synes å være ganske alvorlig: er det rett at det i årene fra ca. 56 til 70 skal være utelukket å få plassveksel?

Med rette vil mange innvende, at en slik tanke peker i den forkjerte retning. Det vi trenger i den norske kirke, mener man, er at de yngre får slippe til. Slik som det nu er, hersker der den uskrevne regel at i kirken må man først være utslitt før man kan få den plass hvor ens evner kommer til sin rett. I kraftens år er man henvist til å vente på å bli gammel nok. Alle ledende stillinger skal besettes med folk som ikke har mange år igjen. La oss derfor åpne en kamp for at de yngre slipper til.

Dette kan være riktig nok. Men hvorfor behøver det å innebære et motsetningsforhold mellem unge og eldre? Hvorfor ikke isteden en klok fordeling av kreftene? Det er like så dogmatisk blindt å si at de unge er gode som at de gamle er dårlige — eller omvendt. Ansiennitet er saklig sett det dummeste av alle principper — både når det lukker de unge ute og når det stenger for de gamle.

Det er åbenbart at en sterkere vekslen av krefter, en større rørlighet har livets fordele, både for unge og gamle. Den biskopelige metodistkirke forflytter selv sine prester efter visse år, de beordres til nye marker. Saken har sine skyggesider, men den erfaring som vår kirke nu gjør med sine «utbrukte» prester, taler med livets styrke om den forstivningens fare som vår tradisjonelle prestefordeling innebærer.

KINESISKE PERSPEKTIVER

Av provst Hans Koch.

Fra sitt besøk i Kina har prost Hans *Koch* bevaret et våkent øie og gode forbindelser i kinesiske saker; han har dessuten lenge hatt klart for sig at den vanlige pressereportage næsten alltid er tendensiøs og trenger kritisk eftersyn. Med de store interesser som Norges kirke har i Kina er det oss en glede å bringe prostens orientering. *Red.*

I.

ER KINA VED AT GÅ I HUNDENE?

«Hvorhen vi end vender vort blik, er det vanskeligt at faa øje paa, hvorfra Kinas frelse skal komme» — disse ord læser vi i en korrespondance til bladet *The Guardian.* Artiklens forfatter er øjensynligt engelsk orienteret, men iøvrigt meget kyndig med hensyn til kinesiske forhold. Det ovenanførte hjertesuk stemmer da ogsaa godt nok med hvad vi andetstedsfra hører om Kina. Og det vilde ikke være vanskeligt at finde meget stærkere ytringer, gaaende ud paa, at Kina iler sin opløsning i møde; endvidere, at al forretning bliver mere og mere umuliggjort i Kina; at europæere kan ikke bo i sikkerhed derude; at krigen truer, at røvere findes overalt, at der ingen effektiv regering findes, at den, der er, mangler penge til de mest paatrængende udbetalinger, at militæret behersker alt, at i de fleste tilfælde saavel føreren som de menige ikke i noget afviger fra røveren, at studenterne er demoraliserede, at de ledende politikere er spillere, opiumsrygere, kvindejægere; at de tre mænd, som hidtil har haft magt i Kina — Chang, Wu og Feng — paa grund af misundelse, griskhed, i det hele ud fra de laveste personlige grunde, altid vil modsætte sig en endelig og fredelig ordning i Kina.

Alt dette og meget andet tilsvarende kan vi læse hver dag i vesteuropæiske og amerikanske korrespondancer. Og der er ingen tvivl om, at de paagældende har ret, for saa vidt som de politiske tilstande i nutidens Kina er meget elendige og demoralisationen stor, ikke mindst i ledende politiske kredse. Dette indrømmes ogsaa uforbeholdent af virkelig patriotiske og indsigtsfulde kine-

sere. Men paafaldende er dog den forskel i opfattelsen, man møder hos disse og hos hine korrespondenter.

Det skete for nogen tid siden — paa et tidspunkt hvor alt syntes at gaa værre end nogen sinde — at *David Z. T. Yui* blev udspurgt om sin mening. Den gik selvfølgelig ud paa, at det ikke just var godt; men han mindede om, at man i Kina aldrig havde tillagt den øverste regering den betydning, som man sædvanlig gør i Vesten. Dertil kom, at Kina nu synes i løbet af aartier at gennemleve ændringer, som i Europa tog aarhundreder — intet under at det er vanskeligt. Men i hvert fald maatte man vide, at Kinas land og folk har udstaaet værre angreb ude- og indefra end det gør nu og dog staaet det igennem. Thi det kinesiske folk er sundt og stærkt og landets hjælpemidler næsten ubegrænsede.

Det var øjensynligt, at denne kloge og retskafne patriot [1]), vel var bekymret, men ingenlunde fandt paa at tale om, at Kina var ved at gaa i hundene, at alt var i opløsning o. s. v. o. s. v. Det var tydeligt, at han igennem og bagved alt det søndrede saa en fast grund, hvorpaa Kinas rige, Kinas folk i kommende dage vil kunne bygge videre.

Nuvel, dette er jo en smuk patriotisk optimisme; men er forholdene ikke saaledes, at en saadan opfattelse er udover al forbindelse med virkeligheden — undtagen for saa vidt som man med nogen ret altid kan sige, at naar først bunden er naaet, maa der vel begynde en stigning?

Der er forskelligt, som tyder paa at den raadende engelske opfattelse [2]) ikke er saa selvfølgelig, eller i hvert fald ikke saa endeligt afgørende som vestens folk er tilbøjelige til at mene. For nogen tid siden gik der gennem den kinesiske presse en udtalelse, der ikke uden grund vakte betydelig opmærksomhed. Sagen var den, at *mr. Julean Arnold,* amerikansk handels-attaché i Kina, havde under et ophold hjemme i U. S. A. holdt en tale,

---

[1]) Dr. *David Yui* blev i 1921 — man maa vel sige: uagtet han som formand for Kinas K. F. U. M. indtog en udsat kristelig stilling — af Kinas forenede handelskamre m. fl. valgt til at repræsentere det kinesiske folks interesser ved *Washington-konferencen.*

[2]) Et typisk eksempel er en artikel i det iøvrigt fortræffelige Shanghai-ugeblad «The China Weekly Review» af en mr. *Peter S. Jowe:* «Chinas chaos likely to continue indefinitly». Forfatteren ender med at sige, at alle de elendigheder, han har omtalt, er ikke løse paastande, men «uimodsigelige kendsgerninger»; endnu nævner han bolschevismen; man aner, at den vil evne at fortære, hvad mulig ellers var levnet.

der refereredes saaledes: «Idet mr. A. gik over til at tale om den politiske stilling, advarede han tilhørerne mod at fæste lid til bladenes «overskrifter», og han fastslog at forholdene i Kina er ikke nær saa forstyrrede, (det var i marts d. a.), som almindelig antaget. Han sagde, at der var i øjeblikket over 12 000 amerikanere bosiddende i Kina. De fleste af disse var aldeles ikke ramte (untouched) af nogen slags politisk uro».

Mr. Arnolds ord blev stærkt angrebne af engelske og amerikanske journalister. I en følgende artikel (Ch. Weekly Rev. 17. april d. a.) udvikler han nærmere, at som den, hvis interesse er Kinas handel med U. S. A., havde han — stillet overfor bladmændenes aldrig svigtende interesse for krig, oprør, strejker, kort sagt sensation af enhver art — al grund til at betone, at under alt dette er kaarene ikke værre end at Kinas handel — der steg fra 100 mill. taels i 1864 til 300 mill. taels i 1884 — er i de sidste 30 aar steget til 1880 mill . taels. — I 1910 viste importlisterne 33 poster paa over 1 mill.; i 1925 var der 52 saadanne poster. I 1890 kunde de store industrielle og merkantile foretagender, der ejedes af kinesere, tælles paa ens fingre; nu findes saadanne i hundredvis, o. s. v. o. s. v.

Denne side af sagen blev [1]) med stor energi taget op af mr. Tom Doyle, i en artikel, hvor han meget bestemt udtaler: Intet er mere usandt end naar det siges, at Kinas handel er ved at gaa i hundene. «Kinas handel er ikke paa vej til undergang; den er i en meget afgjort fremvækst; den er livskraftigere end den nogen sinde har været; og den gaar frem ad veje som vil føre videre end nogen i dag kan ane».

Vist er det, at al statistik vidner samstemmig om, at selv i de sidste forvirringens aar (1914—24) har der været en meget stærk stigning, ofte mere end fordobling. I Shanghai angives omsætningen i 1899 til hundrede millioner taels: i 1924 til 23 hundrede millioner taels. Toldvæsenet viser en tilsvarende stigning. Hvorfor saa tale som om Kinas handel laa paa sottesengen?

Men siges der: Det er rigtigt nok, handelen er der; men «der er ingen forretning at gøre»; og man kan ikke leve trygt i Kina. Dertil svares der (bl. a. i en artikel af bladets red.), at denne tale om daarlig forretning simpelthen føres af dem, der ikke kan glemme «de gamle gode dage» (sidst under krigen), da man i Kina i løbet af et aar kunde tjene en formue. Vi er nu vendt tilbage til en sømmelig fortjeneste, og for resten kommer konkur-

---

[1]) Ch. W. Rev. april.: Mass psychology in the China trade.

rencen mere fra vestens folk end fra kineserne. Men naar man ser, at tallet paa amerikanske borgere fra 1914—25 er steget fra 1659 til 3485, og da tallet af amerikanere i hele Kina ligeledes er mere end fordoblet i dette tidsrum, og da ingen tvinger amerikanske borgere til at bosætte sig i Kina, er der meget der tyder paa, at det ikke kan være saa slemt. I Berliner Tageblatt offentliggjordes nylig en artikel, der statistisk godtgjorde, at tallet paa tyske firmaer i Kina nu er større end før krigen; ligeledes omsætningen er vokset — altsaa just i de aar, da «alt var kaos».

Det vilde være let statistisk yderligere at godtgøre hvad her er sagt om fremgangen i Kinas handel — paa trods af uro og kaos og de uhyre tab, der derved er sket; men dette viser tilbage til et andet forhold, hvis rækkevidde er endnu større: Naar Kina under de vitterligt ulykkelige indre-politiske forhold dog stadig gaar frem i retning af eksport og import, *da viser dette, at det kinesiske folk øger sin indtægt, d. e. holder tidligere tiders virksomheder vedlige og begynder nye.*

Den kinesiske jord er saa frugtbar som nogensinde og dyrkes formentlig mere intensivt end nogentid forud. Overfor denne kendsgerning — som gælder hele det uhyre folk — bliver en krig hist og her, nu og da, som en krusning paa havets overflade. Reuters bureau telegraferer hver dag om store slag, om brud paa jernbaneforbindelser, om strejker og boycott, undertiden endog om at en hvid mand er slaaet ihjel; journalisterne gentager alt dette og lægger lidt eller meget til. Om sæden, der blev saaet, høstet og bragt i lade, høres der intet. Ej heller synderligt om flittige mænds trofaste slid i Shanghais og Cantons og Hankows og mange, mange andre byers fabriker.

Det er gaaet her, som nyere historikere — mon ikke med god grund — har ment, at det forholder sig med vikingetiden her i Norden. Saa at sige det eneste vi hørte om var de høvdinger med deres horder, der drog ud paa plyndringstog. Det var dem man talte om; om dem vidste vestens krønikeskrivere at berette. Derimod kendte ingen noget til dem, der forblev i al stilhed hjemme og dyrkede den fædrene jord. Og dog var det disse fredelige, flittige mænd der var folkets kærne; under deres hænder var det, at Nordens riger groede frem.

Det være sig nu med vikingetiden som det vil. Vist er det, at i Kina er det den enestaaende udholdende, forunderligt nøjsomme, snildrige landarbejder, fabriksarbejder og haandværker, der bærer udviklingen. Det er til ham haab kan sættes. Hans virke hæmmes paa mange maader nu ved uroen og krigen. Men

standses kan den ikke. Og én dag vil der komme roligere tider; da skal det nok blive aabenbart, at det kinesiske kaos skal ikke blive ved for alle tider; at meget mere Kina har en stor og blomstrende fremtid for sig.

II.

ER KINA BOLCHEVISMENS FREMTIDSLAND?

Gang efter gang er Europa bleven opskræmt ved efterretninger om bolchevikernes fremgang i Kina. Særlig den engelske presse — med det tjenstvillige *Reuters bureau* — har flittigt meddelt, at studenterne var ved at blive bolcheviker; var der strejke i Hongkong eller Shanghaj, da var det bolchevikerne, der var drivkraften i den; i Manchuriet var de ved at tage magten; general Feng var bleven bolchevik; uhyre summer østes ud i Kina af bolchevikregeringen o.s.v. o. s.v.

Spørgsmaalet er betydningsfuldt nok til at paanøde sig vor interesse. Vi skal her i nedenstaaende overvejelser forsøge at give vort bidrag til denne sags belysning.

*

For nogen tid siden passerede nogle japanske flyvere Rusland paa vejen til Vesteuropa. Ved en banket, der blev givet for dem, udtalte en højtstaaende bolchevik-embedsmand bl. a.: «Der var en tid, hvor man, naar man vilde krænke en russer, kun behøvede at sige, at han var en asiat, men vi er stolte af at blive nævnede asiater!» Den gamle sætning: «Skrab russeren og du finder tartar'en» er ikke mere betragtet som en haan, men som en æresbevisning.

Der er deri utvivlsomt gemt en dobbelt sandhed: 1) Russeren staar de asiatiske folkeslag langt nærmere end vesteuropæeren (englænderen), har derfor lettere ved at tilpasse sig dem. 2) Bolchevismens skuffelser med hensyn til at bringe den nye lære til Vestens folkeslag, har naturligt vendt dens blik mod øst, hvor dens bestræbelser paa flere steder syntes at have bedre muligheder.

Dertil kommer, hvad man ikke bør overse, at bolchevismen her som paa saa mange andre punkter har overtaget arven efter zar-regimentet. Udvidelsen mod øst hører til den russiske udenrigspolitiks fasteste traditioner. At der her i øjeblikket — hvor Kina henligger i kaotisk afmagt — er muligheder, der ikke vil blive ubenyttede, i Mongoliet, er der ingen tvivl om. Men dertil kommer den kontrol, russerne endnu trods alt har over den østkinesiske jernbane (fra Tschita, mot øst) — og i Kina betyder

kontrol over en jernbane kontrol over landet, den passerer — og som giver russerne saa stærke interesser og saa stor indflydelse i den nordlige del av Manchuriet [1]). Hvad der paa disse omraader kan ske, er ikke til at sige. Men efter al sandsynlighed vil Rusland her, tro mod gamle prøvede traditioner, gaa langsomt frem, snarere virkende ved merkantil end ved militær besættelse, omend militæret (og diplomatiet) lejlighedsvis yder sin støtte [2]). Aldrig har Rusland mere end nu trængt til de asiatiske markeder. Der er ingen grund til at tvivle om, at alle muligheder vil blive udnyttede med udholdenhed og dygtighed.

Men alt dette er ikke hvad der sædvanlig tænkes paa, naar talen er om bolchevismen i Kina. Sagen er den, at bolchevismen er jo et virkelig nyt fænomen med noget af en religiøs ekspansionsdrift i sig. Og det er vitterligt, at den er bleven prædiket i Kina. Særlig i blade og tidsskrifter, for studenterne, ikke mindst i Peking, og med adskillig fremgang. Og især paa to punkter formenes den nye lære at have faaet hold i praktisk kinesisk politik: republikken i Canton, saaledes som den i senere tid har udviklet sig, har efter manges mening et bolchevistisk grundpræg. Dernæst har den mærkelige mand, general Feng-Yu-shiang, bedst kendt som «den kristne general», ved en for mange vestlændere ret ubegribelig bevægelse sluttet en utvivlsom forbindelse med bolchevikerne.

Der er skrevet saa meget — ogsaa af undertegnede — om denne mand, at jeg her skal indskrænke mig til flg. bemærkninger: Foruden den kinesiske borgerkrig, føres der ude i Kina en underjordisk krig imellem de europæiske magter, uden hvis bistand hin borgerkrig forlængst vilde være ophørt. General Feng, der havde gjort skarp front mod England og Japan, var nødvendig henvist til Rusland. Selv har han bestandig afvist al tale om, at han skulde nære bolchevistiske anskuelser. Hvorledes det i saa henseende vil blive, efter at han under sit ophold i Moskva har set bolchevismen paa nært hold, ved næppe nogen noget om. Derimod er det sikkert, at for tiden er hans stjerne i

---

[1]) Det er dette forhold, der gør Chang-tso-lin til den fødte fjende af bolchevikerne og som betinger hans tilknytning til japanerne.

[2]) Dagen efter at dette var skrevet fortæller avisene flg.: *Videnskabsakademiet i Leningrad har udsendt en stor videnskabelig ekspedition til Mongoliet. Der vil blive foretaget arkæologiske udgravninger og undersøgelser efter mineralrigdomme* o. s. v. Det tør nok siges, at det ikke er tilfældigt, at russernes videnskabelige interesser giver sig udslag just paa dette sted og til denne tid.

nedgang. Medens han selv er draget i frivillig landflygtighed, har hans hær maattet vige for Chang-tso-lin's og Wu-pei-fu's forenede tropper, og der er for saa vidt i øjeblikket ingen særlig anledning til at drøfte ham og hans mulige indflydelse i retning af bolchevisme. Vi lader da general Feng fare og vender os til det kapitel i Kinas nyere historie, som ikke uden grund kunde omskrives: «*Bolchevismen i Canton*».

*

Siden hine julidage i 1917, da modsætningerne mellem Nord- og Syd-Kina blev for store til at kunne udjævnes, da sydstaterne med Canton som hovedstad organiseredes som selvstændig stat af *Kuo-min-tang* (det radikalt-nationale parti), med *dr. Sun Yat-sen* og *Tang Shao-yi* (premierminister i Kinas første republikanske kabinet) som ledere, har denne republik bestaaet. Allerede i Sun Yat-sen's tid blev Canton betragtet som den kinesiske radikalismes arnested. I den sidste tid har man rent ud erklæret den for bolchevistisk. Sikkert er det, at denne republik i Canton har haft sit eget præg; man kan vist uden at gaa nogen for nær, tilføje at dens ledende mænd har vist langt større politisk evne, energi og dygtighed end politikerne i Peking; ogsaa turde det være utvivlsomt at de i saa henseende har lært adskilligt af bolchevikerne.

Sagen var den, at det for Canton-mændene stod ganske som for general Feng; de havde som deres første punkt paa dagsordenen sat: afskaffelse af enhver udenlandsk indflydelse, den være sig god eller daarlig. Men i Canton var der ingen tvivl om, at udenlandsk betød i første række engelsk, i anden japansk. Dermed var det givet, at hjælpen maatte søges i Rusland. Og aldrig kunde noget være kommen dette lands ledere bedre tilpas. «*Vi erklærer strejken overfor England i Kina*», sagde *Borodin* ved en officiel sammenkomst.

En begivenhed som opløbet i Shanghai den 30. maj 1925 (hvor det europæiske politi skød paa kineserne), var som skabt til at fremme radikalisme, og kunde kun styrke republikanerne i Canton. Og her er det paafaldende, hvor dygtigt, udholdende og energisk lederne optræder. Naar man dermed sammenligner nordrepublikens politikeres afmagt kan man ikke undlade at komme paa den tanke, at de i Canton har faaet mere end penge og soldater fra Moskva. Vi skal her henlede opmærksomheden paa visse fremstaaende ejendommeligheder: 1) I stedet for at trække kineseren i en republikansk forfatning, som man har faaet fær-

digsyet fra U. S. A., opretter man et centralraad, som er valgt af Kuo-min-tang partiets nationalforsamling. Denne opløser sig straks efter valget, og saa har raadet absolut enevælde. — 2) Under raadet staar chefen for hæren og civilstyrelsen. Disse to er altsaa en slags embedsmænd. Og medens alle andre steder i Kina generalerne har tilrevet sig al magt, har velfærdsudvalget (The executive council) i Canton virkelig kunnet sætte generalerne stolen for døren. — 3) Skønt forfatningen ikke vil kunne klare sig overfor en renlivet demokratisk kritik, har de ledende i en mærkelig grad forstaaet at knytte arbejdere og smaafolk til sig. Baade i hæren og blandt civile har man med stor dygtighed bragt de rette «Kuo-min-tang» ideer ud i det jævne folk. — 4) Den militære disciplin har været langt over det sædvanlige (dog ikke saa god som hos general Feng). — 5) Ved en dygtig og hæderlig ledelse har man gennem en *central bank* bragt statens pengevæsen i orden. — 6. Endelig har sydstaternes — modsat nordstaternes — politiske ledere næsten alle været relativt unge (ca. 40 aar) og gjort sig fordelagtigt bekendt som hæderlige, afholdne fra drik, opiumrygen og spil, og som monogamister.

Selvfølgelig har disse unge mænd gjort mange fejl (navnlig har de vist stor svaghed overfor letsindige strejker). Men alt i alt vil man ikke kunne frakende dem dygtighed, og det er øjensynligt, hvad de ogsaa villigt har erkendt, at de har modtaget baade hjælp og lærdom fra bolchevikerne.

*

Modstanderne havde da ogsaa forlængst afgjort den sag; de benævnede konsekvent styret mod syd: «*Bolchevikregeringen i Canton*». De som ikke blot ønskede et partiraab, men som prøvede at forstaa, kunde dog ikke have vanskeligt ved at se, at denne sag ikke var saa enkel. Det var klart nok, at *Kuo-min-tang* havde faaet hjælp af bolchevikerne (og der dannedes et «kommunistisk» parti, som fik betydelig indflydelse [1]). Men saa lidt som hjælpen var bragt for cantonesernes smukke øjnes skyld, saa lidt var det disses tanke at benytte sig af den længere end den syntes gavnlig. Vanskelighederne maatte møde op paa to punkter: 1) Cantonesernes maal var Kina for kineserne. Russerne var indtil videre forbundsfæller, men kinesere er de ikke; og dernæst 2) bolchevikerne tenderede altid til at støtte arbejderpartiet

---

[1]) I foraaret 1923 fik kommunisterne ved lov adgang til optagelse i nationalpartiet.

(kommunisterne) i deres strejker, selv om disse var aldrig saa afsindige. Dette sidste punkt var det, som laa nærmest for.

I den første uge af marts d. a. begyndte der da ogsaa at komme efterretninger om, at der var uro i Canton. *Wang Ching-wei*, lederen af Kuo-min-tang har sammen med byens borgermester erklæret den i det lange løb ganske ødelæggende strejke mod Hongkong for endt. Dette kunde kun ske ved en tilsidesættelse af kommunistpartiet og deres bolchevistiske bagmænd. Aarsdagen for dr. Sun Yat-sen's død, den 12. marts, fejredes under megen uro, og delvis med sammenstød (ogsaa f. eks. i Peking) mellem det moderate og det radikale parti. I Canton afsætter man en bolchevistisk (russisk) general og en do. admiral fra indflydelsesrige stillinger. Pressecensuren skærpes. Der kommer stadig nye efterretninger om afsættelser af generaler og embedsmænd, om partiintriger o. s. v.

De sidste meddelelser gaar ud paa, at velfærdsudvalget har vedtaget (ganske vilkaarligt) love, hvorved kommunisterne udelukkes fra politisk magt. «Vedtagelsen af disse love viser, at ledelsen af det nationale parti i Canton (Kuo-min-tang) afgørende er gaaet over til den maadeholdne (antikommunistiske) retning». (Citeret efter «The Week in China», for 22. maj).

*

Nogle vil mene, at dermed er bolchevikernes saga i Canton forbi, og at dette er begyndelsen til bedre forhold. Maaske — og maaske det modsatte. Foreløbig synes alt i Canton nærmest kaos. Militæret stiller ængstende krav til finanserne, røveriet i provinsen — Kwangtung — tager til. Om de styrende uden dygtige russeres hjælp vil magte denne overordentlige vanskelige situation, er tvilsomt. Men sikkert er det, at bolchevikernes udsigter i *øjeblikket* er nedgaaende. Den nuværende styrelse i Canton vil utvivlsomt forsikre os, at ingen fornuftig kineser nogen tid har troet paa bolchevikernes socialistiske eller kommunistiske planer. Og saa vil man føje til med den værdighed og det overlegne smil, som man saa ofte møder hos kineseren: «I maa huske, at vi har forlængst prøvet alle disse ting. Det var i Sung dynastiets dage (1021—1186 f. Kr.), at *Wang An-shih* blev førsteminister under kejser *Shen-Tsung*. Han fik fuld frihed til at gennemføre alle sine socialistiske planer; da dette var gaaet for sig i 18 aar blev han afskediget og næsten alle hans love ophævede — vi kendte alt dette længe før I europæere!»

JESUS, GUDS SØN

FOREDRAG I BERGENS MUSÆUMS FOREDRAGSSAL

Av sogneprest Th. Dahl.

I den ældste kirkelige trosbekjendelse, den saakaldte «apostoliske», som blev til i en tid, da dogmedannelsen endnu var i sin barndom, uttrykte menigheten sin tro i disse ord: «Jeg tror paa Jesus Kristus, Guds enbaarne søn, vor Herre, som blev undfanget ved den Helligaand, født av jomfru Maria». Og vi kjender alle Luthers forklaring til den anden artikkel, en forklaring som jo var beregnet paa barn: «Jeg tror at Jesus Kristus er sand Gud, født av Faderen fra evighet, og tillike sandt menneske, født av jomfru Maria».

Men den kirkelige dogmedannelse blev ikke staaende ved disse barnlige og netop derfor kanske værdifuldeste forsøk paa at uttrykke sandheten, den gik videre og utspandt, navnlig i den saakaldte athanasianske bekjendelse, en spidsfindig og dypsindig treenighetslære om én Gud i tre personer, og den har utviklet en anden lære om Kristus som én person med to naturer, en guddommelig og en menneskelig, saaledes at treenighetslæren bragte Guds enhet i fare, og tonaturlæren bragte Kristi persons enhet i fare.

Ser vi nu paa det nye testamente, vil enhver snart se: Det har hverken nogen treenighetslære eller nogen lære om Kristi to naturer. Det taler klart og tydelig om «den eneste sande Gud», «Faderen», og det lar tydelig Jesus Kristus træ frem som én person. Men denne ene person nevnes i det nye testamente snart som «menneskesønnen» og snart som «Guds søn».

Og for kirken, for troen, betegner begge uttryk umistelige værdier.

I vore dage forsøker en del teologer at konstatere en motsætning mellem «den historiske Jesus» og troens og kirkens Kristus.

Og nu bør det vistnok billig indrømmes at baade treenighetslæren og tonaturlæren trænger revisjon og fornyet undersøkelse. Og vi bør i den evangelisk lutherske kirke vite at det fra begyn-

delsen av i vor kirke er sagt med al ønskelig klarhet at kirken kan feile, baade i liv og lære. Derfor maa kirkens lemmer altid stræbe fremover efter større personlig fuldkommenhet i sit liv, og efter større klarhet i sin tanke og sandhetserkjendelse, i tro paa den sandhetens aand som skal veilede Jesu disciple til hele sandheten.

Og det bør altid ske i en ydmyg følelse av at «Gud er stor og vi fatter ham ikke», og av at vi forstaar stykkevis og taler stykkevis, fordi vi ser i et speil, i en mørk gaate.

Og hvad Jesus angaar, har vi hans eget ord for, at «ingen kjender Sønnen uten Faderen». Mt. 11, 27. Og Paulus betegner ham som «gudsfrygtens store mysterium» eller «hemmelighet», og mener dermed at kun den gudfrygtige og troende kan kjende ham, nemlig ved Aandens aabenbaring gjennem ordet og det kristelige liv i menigheten. Og selv dette kjendskap maa være stykkevis, men for den vantro og ugudelige blir han ganske fremmed.

Ret forstaat kan kirken intet ha imot at man taler om «den historiske Jesus», nemlig om den menneskesøn som var en historisk person saa sikker som nogen, og som har hat slik betydning for menneskeheten at hele den civiliserede menneskehet regner sin tidsregning fra Jesu fødsel.

Men naar en vantro videnskap vil slaa fast: Den historiske, virkelige Jesus var slet og ret et menneske, nok et genialt menneske, men dog slet og ret et menneske, og paa ingen maate guddommelig, da protesterer hele den kristne menighet. Og menigheten siger: Naar man paa forhaand utelukker som *umulig,* at Kristus var en underfuld person, undefuld ved sin fødsel, underfuld i sit liv og i sin døds virkning og efter sin død ved sin opstandelse, da er det ikke altid videnskapelig forskning og sandhetskjærlighet som leder en, men ofte et personlig valg, en personlig uvilje mot at tro paa den underfulde og ophøiede frelser som menigheten tror paa og trænger, fordi menighetens lemmer føler sig som syndere, der trænger en guddommelig og samtidig menneskelig frelser.

Og menigheten tror og er forvisset i sin tro paa at den historiske Jesus tilsidst er ett med troens Kristus.

Men menigheten, og særlig dens læge lemmer, trænger at lære av den teologiske videnskap, hvordan den historiske, virkelige Jesus var, hvordan Jesus var i sit kjøds dage, at *Jesus var et sandt og virkelig menneske.* Ti hver aand som bekjender Jesus

Kristus at være kommet i kjød, er av Gud. I. Johs. 4, 2. Men at Jesus kom i kjød, det betyder netop at han var et virkelig menneske. Han menneskeliv var ikke et skin.

Ikke bare de tre første evangelister fremstiller Jesus tydelig som menneske. Ogsaa det aandelige Johannesevangelium fremhæver om det «ord» som i begyndelsen var hos Gud og selv var guddommelig, at dette ord blev kjød og tok bolig iblandt os. Han som skulde aabenbare Gud, maatte netop bli menneske.

Og Paulus som trodde paa Kristus som den ophøiede Herre, betoner sterkt Jesu menneskelighet. Han skriver i I. Kor. 15, 21: «Eftersom døden er kommet ved et menneske, saa er ogsaa de dødes opstandelse kommet ved et menneske». Og i I. Tim, 2, 5 læser vi det ord: «Der er én Gud og én mellemmand mellem Gud og mennesker, *mennesket* Kristus Jesus.

Og da han i brevet til menigheten i Filippi vil skildre det sind som var i Kristus Jesus, da fremhæver han at han ombyttet Guds skikkelse med en tjeners skikkelse, idet han kom i menneskers lignelse. Fil. 2, 6—7.

Men hvad vil det sige at Jesus var menneske? Hvori aabenbares hans virkelige, fulde menneskevæsen?

Det mindste er at han aabenbart levet i et legeme som enhver der er født av en kvinde, at han trængte mat og drikke, hvile og søvn, og kunde nagles til et kors og dø. Det vigtigere er at ogsaa hans sjæleliv var sandt menneskelig, saa han hadde menneskelige følelser, en menneskelig begrænset viden og en vilje som mennesker har det.

Det er let at se av evangelierne at Jesus hadde et naturlig og sterkt følelsesliv, han kunde græte, men ogsaa delta i menneskers glæde. Likesaa fremgaar det, særlig av kampen i Getsemane, at han hadde et viljesliv. Det store er jo at han altid bøiet sin vilje under Faderens.

Men særlig vil jeg her fremhæve at Jesu viden var en menneskelig begrænset viden. Vi ældre lærte som barn at Jesus ogsaa i sit kjøds dage gik omkring med guddommelig alvidenhet og almagt. Men i virkeligheten stemmer ikke dette med evangeliernes fremstilling av Jesus. Allerede som barn *gik han frem* i visdom. Og fremgang i visdom utelukker alvidenhet. Og selv som voksen var Jesus ingenlunde alvidende. Menneskesønnen hadde alle værdifulde menneskelige evner. Han var fremfor alle andre profeter clairvoyant, og han saa ind i fremtiden. Se f. eks. Matt. 17, 25 og 27. Men han visste ikke hvor Lasarus var gravlagt.

Se Johs. 11, 33. Og han visste ikke hvad dag og time han selv skulde komme igjen til dom. Mark. 13, 32. Og er der noget den nyere bibelforskning har tvunget ind paa alle redelige bibelforskere, saa er det den sandhet at Jesus ventet verdens ende ganske nær, saa nær at hans samtidige slegt skulde opleve den, — Mark. 13, 30 — og nogen av dem som stod hos ham, ikke smake døden før de saa menneskesønnen komme i sit rike. Matt. 16, 28. Sml. ogsaa Matt. 10, 23.

Jeg vet ikke noget bedre billede for Jesu fremtidssyner end dette, at der manglet tidsperspektiv i dem. Han saa det fjerneste like klart som det nærmeste, og derfor fortonet det sig for ham, som om det fjerne var ganske nær og snart skulde indtræffe. En værdifuld virkning herav var at Jesus helt koncentrerte sig om det religiøse og evige. Alle naturlig menneskelige opgaver, kulturelle, videnskapelige, kunstneriske og nationale var ham uvedkommende, og maatte være det, netop fordi han regnet med alle tings nære ende. Og Jesus blir ikke mindre for os ved denne koncentration.

Og som menneske var Jesus *en jøde,* med særlig kjærlighet til sit folk. Han følte sig bare utsendt til de fortapte faar av Israels hus. Men samtidig var han den menneskesøn som sprængte jødedommen og skapte en ny, hele menneskeheten omfattende religion, hvor der ikke er jøde eller græker.

Og Jesus var *et barn av sin tid* og maatte være det, saa sandt han var menneske, og maatte dele tidens tanker om naturen og historien og litterære spørsmaal, som de gammeltestamentlige skrifters avfattelsestid. Men han var samtidig et evighetens barn, fyldt av Gud og den evige verden og det evige liv, og kan derfor løfte alle mennesker op i evighetens verden. Han «gir tidens aandedrag evighetens luft og smak».

Som hans viden var begrænset, saa ogsaa hans magt. Han levet ikke sit jordeliv i guddommelig almagt, men i menneskelig ringhet og svakhet, og var dog sterk og mægtig ved *tro og bøn,* og *intet er saa menneskelig som at tro og bede.*

Han bad, naar han utførte sine kraftige gjerninger, og han bad uten at tvile — med troens visshet, allerede før andre saa bønhørelsen. Se Johs. 11, 41.

Da en fortvilet far kom til Jesus og sa: «Om du formaar noget, saa ha medynk med os og hjælp os!», da svarte Jesus: «Om jeg formaar? — Alt er mulig for den som tror». Alt var altsaa mulig for Jesus, fordi han trodde saa fuldt og fast paa Faderen i him-

melen. Derfor nævner ogsaa Hebræerbrevets forfatter Jesus som «troens fyrste — eller førstemand — og fuldender», saa ordret oversat efter Hebr. 12, 2, hvor vor oversættelse «ophavsmand» nærmest leder tanken hen paa Jesus som den der virker tro i os, medens sammenhængen lægger det nærmere at tanken er den at Jesus, vor forløper, selv hadde den fuldkomne tro paa Gud.

Det forekommer mig ganske unødvendig at strides om vi skal tro *paa* Jesus eller tro *som* Jesus. Vi skal aabenbart gjøre begge dele. Hvis den saakaldte «positive» teologi bare betoner at vi skal tro paa Jesus, og glemmer at kalde os til at tro som Jesus, da er det galt. Og hvis den saakaldte «liberale» teologi bare kalder os til at tro som Jesus, da er det kanske endnu værre.

Et utslag av Jesu menneskelighet var ogsaa det at *han vokste i lydighet og etisk fuldkommenhet.* Se Hebr. 5, 8. Han var (negativt) *syndefri* og (positivt) *god,* i sin hellighet, renhet og kjærlighet til Gud og mennesker.

Og ikke mindst ved sin syndfrihet og hjerterenhet staar han som den enestaaende i slegten. Apostlene hadde aabenbart et sterkt indtryk herav. Se Johs. 8, 46. Rom. 8, 4. 2. Kor. 5, 21. Hebr. 4, 15, 7, 26. I. Pet. 2, 22.

Men han følte selv sin avstand fra Faderens evige, uforanderlige fuldkommenhet. Da en tiltalte ham: «Gode mester!», da svarte Jesus: «Hvorfor kalder du mig god? Ingen er god uten én, det er Gud». Mark. 10, 17—18. Dette svar kan bare forklares ut fra denne Jesu ydmyge følelse av at hans godhet var en menneskelig godhet i kamp og vekst, forskjellig fra Guds evige godhet. Derfor skrev ogsa Hebræerbrevets forfatter om Jesus, at han lærte lydighet av det han led, og han blev fuldendt gjennem lidelser. Hebr. 2, 10 og 5, 8.

Jeg vet at der er fromme kristne mennesker som siger, naar de hører Jesus omtale slik, som et menneske uten almagt og alvidenhet: «Da faar vi en liten Jesus, en liten frelser. Jeg maa ha ham større». Men dertil maa jeg faa lov at svare: det er da underlig hvor litet somme kristne forstaar, hvad der er *Jesu storhet* — efter hans eget syn paa menneskelig storhet. Har han ikke selv sagt det med al ønskelig klarhet: «Den som vil bli stor blandt eder, han skal være eders tjener, og den som vil være den første blandt eder, han skal være *eders* træl, likesom menneskesønnen ikke er kommet for at la sig tjene, men for selv at tjene og gi sit liv til løsepenge for mange». Matt. 20, 26—28.

Jesu storhet var ikke det at han hadde stor magt eller endog

guddommelig almagt og alvidenhet, men hans storhet er netop denne at *han hadde gjort sig selv liten* som et barn, i vidunderlig ydmyg, tjenende og frelsende kjærlighet. Se Matt. 18, 4.

Skal vi komme i et personlig forhold til Jesus, Guds søn, da maa vi først lære ham at kjende som den historiske menneskelige person, han efter Det nye testamente var. Vi maa se hans ringhet, men drages av hans aandelige storhet og ophøiethet, og vite at den er salig som ikke forarges paa ham. Matt. 11, 6. Vi maa se ham vokse op over alle menneskeslegtens stormænd, idet han — til forskjel fra mange andre — blir større jo nærmere vi kommer ham.

Lat mig citere et ord av Luther: «Skriften begynder rigtig varsomt, og fører os til Kristus som til et menneske, og dernæst til en herre over alle ting, dernæst til en Gud. Saaledes kommer jeg rigtig ind i det at erkjende Gud. Da filosoferne har villet begynde fra oven, er de blit narre. Man maa begynde fra neden».

Lever vi med Jesus i bøn og tro og lydighet, da vil vi se at han rager op i himmelen, da vil vi se at i ham møter vi ikke bare et stort, ædelt og genialt menneske, men i ham møter vi Gud, Guds godhet og Guds kjærlighet.

Kirkelige læresætninger om treenigheten og Kristi to naturer kan falde, men troen paa Jesus, Guds søn lever videre. Og det vi som kristne, tilsidst *lever paa*, det er dette dypt religiøse, helt uteologiske: *Gud var i Kristus* og forlikte verden med sig selv. 2. Kor. 5,18—19. Eller som Jesus selv efter Johannesevangeliet sa det: «Jeg og Faderen vi er ett», ett i væsen og vilje og kjærlighet, og atter: «Den som har set mig, har set Faderen». Fremfor alt, den som har set Jesu kjærlighet, klarest aabenbaret paa korset, han har set Guds kjærlighet.

Luther taler ofte i sine prækener strengt ortodokst i tilslutning til oldkirkens treenighetslære, og føler selv at «artikkelen om de tre personer i det guddommelige væsen er en haard tekst». Men han føler dog og siger det engang like ut: «Ordet treenighet eller trefoldighet er ikke noget godt ord og har ikke nogen god klang, men fordi vi intet bedre har, maa vi tale som vi kan».

Og Luther kan ogsaa tale velsignet frigjort og velsignet *religiøst* og udogmatisk. Lat mig nævne nogen eksempler paa saadan tale:

«Den som vil ha en god samvittighet og finde en naadig Gud, maa ikke begynde derpaa med gjerninger, men *gripe Gud i Kristus,* ta imot evangeliet og tro hvad det siger». «Naar et men-

neskehjerte føler Guds velbehag i Kristus, da ser det ind i faderhjertets dyp, ja, i den bundløse og evige godhet og kjærlighet, Gud fra evighet av har baaret til os». «Den rette, seierrike tro er den som tror at Jesus er Guds søn. Det er en uovervindelig kraft, skapt ved den Helligaand i de kristnes hjerter, naar man *griper Gud i denne Kristus*, som hans søn, sendt fra himmelen, ved hvem han aabenbarer sin vilje og sit hjerte, og hjælper os fra synd og død til naade og nyt, evig liv». «Djævelen skiller og sondrer Gud og Kristus fra hinanden, saa at man utforsker Guds vilje og hjerte utenfor Kristus. Djævelen hindrer at hjertet stiller Kristus og Faderen saa nær og uadskillelig sammen, at det med visshet kan slutte at hans og Faderens ord er helt igjennem ett og det samme ord, hjerte og vilje. De uforstandige hjerter hører hvor venlig og trøstefuldt Kristus taler til de bedrøvede samvittigheter, men vet dog ikke hvorledes de staar sig med Gud i himmelen. Det er ikke at tro én Gud og Kristus, men at gjøre sig selv en anden Kristus og en anden Gud, og saaledes tape den sande Gud som *intet andet sted vil la sig finde og gripe end i denne Kristus*».

Og endelig, lat mig nævne et sidste ord av Luther: «*Kristus gaar fra Faderen som glansen fra solen*». Det er praktisk, levende religiøs tale, i slegt med Hebræerbrevets ord om Sønnen, at han er «avglansen» eller bedre «utstraalingen» av Guds herlighet. Det minder om det billede som moderne mennesker som Sundar Singh, den tyske professor Heiler og den danske forfatter Helge Rode bruker: «Er ikke solen med dens lys og varme en treenighet?» Bedre billede og bedre ord finder vi neppe, om vi vil forsøke at utsige det uutsigelige.

Lad saa det staa fast: Jesus kjender vi kun fra det nye testamente. Og om vi ikke slavisk er bundet til hvert ord om ham vi læser der, saa maa vi enten holde den Jesus hvis livshistorie der er fortalt i store træk, for en virkelighet, eller og kan vi intet vide med sikkerhet, og en «historisk Jesus» som er helt forskjellig fra evangeliernes Jesus, er bare en konstruktion uten rot i de eneste historiske kildeskrifter til Jesu liv.

Lad kirken og alle dens medlemmer indrømme: Jesus var helt og fuldt menneske. Men lad saa ogsaa al redelig forskning indrømme: Det nye testamentes Jesus var mere end et menneske, en lærer og klarsynt profet. Han var Guds enbaarne søn, vor Herre.

Vistnok var han ikke Gud i samme mening som Faderen er

Gud, av sig selv. Han har alt fra Faderen. Og bøier vi os uten forutfattede meninger, frigjort fra det kirkelige læresystem, for det nye testamente, da maa vi erkjende at dette lærer Sønnens avhængighet av Faderen og hans underordnethet under Faderen.

Det evangelium som sterkest fremhæver Kristi guddom, Johannesevangeliet, begynder med de ord som vanskelig lar sig oversætte pa norsk: «I begyndelsen var ordet, og ordet var hos Gud(en), og ordet var (en) Gud». Den rimeligste gjengivelse vilde kanske være: «I begyndelsen var ordet, og ordet var hos Gud, og ordet var guddommelig. Allerede i disse evangeliets indledningord ligger altsaa uttrykt en underordning. Denne kommer jo sterkere frem i Jesu eget ord: «Min Fader er større end jeg». Johs. 14, 28. Det heter jo, vel at merke, ikke: større end jeg er nu. I det hele fremhæver jo Johannesevangeliet saa sterkt Jesu *sønnebevissthet* som uttryk for følelsen av baade enhet og underordning. Han vilde være *veien til Faderen* og altid fremme Faderens ære. Derfor skrev jo ogsaa evangelisten Johannes: «Vi saa hans herlighet, en herlighet som den en enbaaren søn har fra sin far».

Og Paulus som priser Kristus som «Herre» og Gud, taler dog ingenlunde om ham i vendinger fra den athanasianske bekjendelse, som var det ham om at gjøre at fastslaa Sønnens likestilling med Faderen. Tvertimod. For Paulus var Kristus mellemmanden, hvem han tydelig nok tænker sig underordnet Faderen. I I. Kor. 3, 13 skrev han: «I hører Kristus til, men Kristus hører Gud til». Og i I. Kor. 11, 3: «Kristus er enhver mands hode, og manden er kvindens hode, og Gud er Kristi hode». Og 15, 28: «Naar alt er Kristus underlagt, da skal og Sønnen selv underlægge sig ham, som la alt under ham, for at Gud skal være alt i alle». Og i Efes. I, 17 taler Paulus om «vor Herres Jesu Kristi Gud, herlighetens Fader».

Overhodet er Jesus efter det nye testamente *mellemmanden*, som selv taler om «min Gud og eders Gud, min Fader og eders Fader», Johs. 20, 17, men selv er vor guddommelige *Herre*.

Der er i det nye testamente et tredobbelt vidnesbyrd om Jesus som Guds søn. Det er for det første *Jesu eget vidnesbyrd om sig selv*. Og det er klart nok. For det andet: *Faderens vidnesbyrd om ham* ved daapen og forklarelsen og gjennem de gjerninger Jesus gjorde, fordi *Gud var med ham* (Ap. gj. 10, 38), og gjennem opstandelsen. Se særlig Rom. I, 4. Og for det tredje:

Apostlernes, øienvidnernes vidnesbyrd. Og det er ogsaa klart og stertk nok.

Men det er netop *vidnesbyrd, ikke beviser* som tvinger os til at tro paa Jesu guddom. Vi kan jo overhodet ikke trues eller tvinges til at tro, fordi kirken siger at vi *skal* tro. Vi maa forstaa *den religiøse værdi* ved det vi tror, og vi maa tro med glæde, fordi vi er overbevist om sandheten.

Og *hvad er saa den religiøse værdi ved at tro paa Jesu guddom?*

Først vil jeg fremhæve: *Han er som Guds søn den fuldkomne guds-aabenbarer.* Johannesevangeliet betoner jo dette saa sterkt allerede ved at betegne Jesus som «ordet». I, 1 og 14. Det blir yderligere frehævet i v. 18: «Ingen har nogensinde set Gud; den enbaarne Søn som er i Faderens skjød, han har forklaret ham». Det kommer atter frem i den «yppersteprestelige bøn», Johs. 17, hvor Jesus først taler om at han har fuldbyrdet den gjerning Faderen hadde git ham at gjøre, og saa siger: «Jeg har aabenbaret dit navn, nemlig «Fader», «for de mennesker som du gav mig av verden». V. 6.

Samme tanke er uttrykt i det johanneisk klingende ord i Matt. 11, 27: Ingen kjender Faderen uten Sønnen og den hvem Sønnen vil aabenbare det.

Likesaa i Hebræerbrevets indgangsord: «Efterat Gud fordum hadde talt til fædrene gjennem profeterne, saa har han i disse sidste dage talt til os gjennem Sønnen». Sønnen har bragt den fuldkomne gudsaabenbaring. Den ukjendte Gud har i Sønnen avsløret sit ansigt. Se 2. Kor. 4, 6.

Og derfor er den kristne menighet, i og med troen paa Jesus som Guds søn og Guds aabenbarer, viss paa at aldrig nogen anden kommer op ved siden av ham, eller vil overgaa ham. Hverken kan der gives nogen bedre og klarere forkyndelse av Guds faderkjærlighet end Jesu, eller kan der gives nogen høiere og renere moralforkyndelse end Jesu. Han talte med *myndighet og fuldmagt ovenfra.* Baade mot de skriftlærdes ord og mot Moselovens ord traadte han myndig op med et sterkt og modig: «Men *jeg* siger eder». Og mennesker følte: Gud taler gjennem ham.

For det andet vil jeg fremhæve: Jesus har som Guds søn i liv og død *gjort en Guds gjerning* til slegtens frelse. Eller: Gud har i Kristus bragt slegten frelse. Jeg minder atter om Paulus' ord i 2. Kor. 5, 19. Og føier til hvad Paulus har skrevet i Rom. 8, 1—4 om den frigjørelse som de opnaar, der «er i Kristus Jesus».

Gud har nemlig i ham «fordømt synden i kjødet» d. v. s. brutt syndens magt over menneskene, saa lovens krav kan bli opfyldt i dem, som ikke vandrer efter kjødet, men efter aanden. I Kristus finder derfor troen *den guddommelige kjærlighetsviljes inkarnasjon* i menneskelivet. Han gir synderens hjerte *fred,* han gir synderens vilje *kraft* til et *nyt liv* i Gud, i hellighet og kjærlighet.

Herom har Luther uttalt disse ord: «Kristus er ikke Kristus, fordi han har to naturer. Hvad angaar dette mig? Men han har dette herlige og trøsterike navn *av sit verk* som han tok paa sig. Dette gir ham navnet».

I samme mening uttalte Melanchton de ord: «At kjende Kristus er at kjende hans velgjerninger, ikke hans to naturer».

For det tredje vil jeg nævne: *Han sikrer os som den opstandne og himmelfarne evig liv.* Det evige liv som syndige mennesker ikke har i sig selv, men dypt længter efter, fordi vi ikke kan nøies med det korte jordeliv, men vil leve, og dog føler os som dødsskyldige.

Sterkere end nogen anden har Paulus betonet det store ved Kristi opstandelse og ved at han sikrer os evig liv. «Er Kristus ikke opstanden, da er vor forkyndelse intet, da er ogsaa eders tro intet». «Er Kristus ikke opstanden, da er eders tro unyttig, da er I endnu i eders synder». I. Kor. 15, 14 og 17. «Dersom hans aand som opvakte Jesus fra de døde, bor i eder, da skal han som opvakte Kristus fra de døde, ogsaa levendegjøre eders dødelige legemer ved sin aand som bor i eder». Rom. 8, 11.

Om Jesu opstandelse og om «jomfrufødselen» og om forsoningen vil jeg bare sige: Enhver bibellæser vil snart bli klar over at det nye testamente lægger en ganske anden vegt paa opstandelsen end paa «jomfrufødselen». At to evangelier, uavhængig av hinanden, fortæller om «jomfrufødselen», bør gjøre os varsomme, saa vi ikke let slaar vrak paa denne beretning. Men vi bør forstaa at det for troen umistelige som knytter sig til «jomfrufødselen», er dette, at vi maa ha en frelser, som er *hellig og ophøiet over syndere.* Og vi bør forstaa at det er rigtig som Luther har uttalt det i en præken: «Dersom den person som ofret sig for os, ikke var Gud, saa hjalp det intet for Gud, at han var født av en jomfru, selv om han tusen gange led døden». Og lat mig tilføie: Det forekommer mig noget urimelig den betydning som netop «jomfrufødselen» har faat i vor uhyggelige kirkestrid, ofte fremfor det sidste punkt, hvis værdi jeg her vil fremhæve:

Jesu saakaldte *præeksistens,* hans foruttilværelse hos Faderen i begyndelsen, fra evighet av.

Det merkelige er jo at baade Mattæus og Lukas omtaler «jomfrufødselen», men ingen av de tre første evangelister omtaler præeksistensen. De skildrer nærmest Jesus som den menneskesøn der ved opstandelsen og himmelfarten er blit ophøiet. Johannesevangeliet derimot omtaler ikke «jomfrufødselen», men tar i sin omtale av Jesus allerede i prologen utgangspunktet i præeksistensen, og denne tanke fremhæves gjentagne gange i dette evangelium, i ord uttalte av Jesus selv. Efter Johs. 8, 58 uttalte Jesus engang dette ord: «Før Abraham blev til, er jeg». Og i den yppersteprestelige bøn bad han: «Herliggjør du mig, Fader, hos dig selv med den herlighet jeg hadde hos dig, før verden var!»

Paulus omtaler heller ikke «jomfrufødselen», han lægger hovedvegten paa Jesu opstandelse og ophøielse, men gaar aabenbart ut fra præeksistensen. Klarest fremholdes denne tanke i Fil. 2, 5 fg. og 2. Kor. 8, 9. Paa det første sted vil han skildre Jesu ydmyge, tjenende sindelag, og skildrer da ikke bare hans ydmyge færd paa jorden, men begynder med at fremhæve at han var «i Guds skikkelse», men frivillig gav avkald paa sin himmelske herrestilling og blev et menneske og dermed en tjener. Paa det andet sted vil han tilskynde sine læsere til offervillig gavmildhet og nævner Kristi eksempel, at han for vor skyld blev fattig da han var rik, nemlig da han var hos Gud og hadde himmelens rigdom.

Hvad er da præekistensens værdi? Vi faar for det første et rikere gudsbillede. Der er en værdi i den tanke som allerede Augustin holdt frem, at den eneste sande Gud aldrig har været alene, men fra evighet av levet i kjærlighetens samfund med sin Søn. Og videre blir da Sønnens menneskeliv et uttryk for hans *frie kjærlighet og valg.* Det aabenbarer netop *det sindelag som var i ham,* hans ydmygt tjenende sind, hans *kjærlighet og naade.* «Det andet menneske er av himmelen», I. Kor. 15, 47, men kom i kjærlighet til jorden som et fattig menneske.

Og lat saa det være mit sidste ord: Jeg tror der er umistelige værdier i det kristne hoveddogme om Jesus som Guds søn.

Ja, kristendommen staar og falder med troen paa Jesus som Guds søn i enestaaende forstand. Men paa dommens dag kommer det ikke an paa om vi trodde ret om Gud og om Jesus Kristus. Da blir nok det avgjørende spørsmaal dette: Hadde du

Jesu sind? Det ydmygt tjenende og ofrende. Vandret du i et nyt levnet? Var du blit forvandlet til at ligne Jesus? Var han din herre og du hans tjener?

Ti «vi som med utildækket aasyn skuer Herrens herlighet som i et speil, vi blir alle forvandlet til det samme billede fra herlighet til herlighet, som av Herrens aand». 2. Kor. 3, 18. Aanden overfører Jesu herlighet til os og gjør den levende i vore hjerter og i vort liv.

Maatte vi opleve denne forvandling, til Guds ære og vort eget gavn!

DE RELIGIØSE FORHOLD I TYRKIET

Av baron A. Walleen.[1]

Omvendelsen til Islam af den tidligere for en stor del kristne befolkning bevirkedes først og fremmest af de religiøse ordner, Dervischordnerne. Blandt disse var flere yderliggaaende schiiter med kommunistiske og revolutionære tendenser, andre var farvede af en mere fredelig mystik, som f. eks. de bekjendte Mevlevi eller «drejende» (ikke «dansende») Dervischer, hvis orden grundlagdes 1230 af den berømte dikter og mystiker Djelal-al-Din Rôumi i Konia (Iconium). I vore dage er disse ordners missionsvirksomhed blevet klarlagt af den verdenskjendte tyrkiske filolog Köpryly Zadé ved hjelp af deres digte, som desuten betegner den vest-tyrkiske litteraturs begyndelse. Det er jo neppe helt korrekt at kalde disse religiøse samfund for «ordner», for de var paa ingen maate saa fast organiseret som f. eks. de katolske munkeordner. Lederen af en saadan større eller mindre sammenslutning kaldtes «scheik», og scheik kunde enhver blive, som forstod at hævde sig som aandelig lærer. Dertil fordredes en ved intellektuel tænkning eller mystisk erfaring opnaaet viden om aandelige ting. Om saadanne scheiker samledes disciple, dervischer, som fulgte læreren med ubetinget lydighet, og som gennem hans anvisninger før eller senere opnaaede ekstasen, den umiddelbare kontakt med den aandelige verden, med gud, med Allah. Metoderne var herved forskjellige. Saaledes satte Nakschbendi-dervischerne mere værd paa en langsom, indre, moralsk, utvikling, mens Mevlevidervischerne mere lagde vægt paa en hurtig opnaaelse af ekstasen, som fremkaldtes ved en intensiv, forsat drejen sig rundt.

Den udadtil forkyndte, som ortodoks betraktede islamske lære er den s. k. Sunna. Den er en ret tør dogmetro; hvis hovedsagelige objekt er én, absolut udelelig gud, som paa grund af sin

[1]) Den danske forfatter har, av hensynsfullhet overfor norske lesere, satt inn en hel del hårde konsonanter — hvad han jo i Kirke og Kultur ikke hadde behøvet. Disse «norvagismer» må altså ikke ansees som trykkfeil, men som symptomer på broderlig sinnelag. *Red.*

almagt ganske vilkaarlig kan gribe ind i verdens og menneskenes tilværelse. Denne Sunna kan egentlig slet ikke anerkende dervisch-ordnernes mystiske retning, men har alligevel tolereret den, fordi den er uttryk for befolkningens trang til en mere konturløs, følelsesmæssig kontakt med den oversanselige verden. Indenfor Islams største sekt, Schia, er der en større tilbøjelighed for mystiske bevægelser.

Med hensyn til de religiøse ordner kan bemærkes, at de i regel blev forfulgt af reformivrige sultaner, eller rettere af de sultaner, som vilde udrydde opstaaede misforhold og restituere den rene islamske tradition. Fra det 16. aarhnudrede fremover førte de tyrkiske sultaner en voldsom, ortodoks politik mot de anatoliske dervischer, og de religiøse ordner blev stærkt decimeret. Kun de to dervisch-samfund: Bektaschi og Mevlevi blev forholdsvis skaansomt behandlet, fordi mange af deres medlemmer var janitscharer. At der har bestaat en vis indre forbindelse mellem dervischer og janitscharer fremgaar bl. a. derav, at denne krigerkaste, som fra først af udelukkende bestod af kristne forældres børn, samlede ved en slags tvungen hvervning og underkastede en streng, men god opdragelse i islamsk aand og en fortrinlig militær utdannelse, blev grundlagt under Bektaschi-dervischernes auspicier. Skønt dervischerne med deres mystiske islet altid stod i en vis opposition til de officielle anskuelser og utgjorde et quasi revolutionært element, var det dog maaske uklogt af de reformerende sultaner som f. eks. Mahmud II, at slaa dem ned. Den islamske mystik ejer i hvert fald et visst liv, en viss utviklingstendens, som, hvis den var blevet ledet i en sund retning maaske havde kunnet væsentlig forøge det gamle tyrkiske riges levedygtighed. De representerer det dybeste religiøse følelsesliv i Islam. Mahmud II (1808—39) berøvede dem imidlertid al ydre makt.

Deres lære er ofte panteistisk farvet som f. eks. hos Mevlevi-dervischerne, den betydeligste orden. De siger bl. a.: «du taler om havet og dets bølger, men dermed mener du ikke to forskjellige ting. For havet i bevægelse fremkalder bølger, som, naar de falder, vender tilbage til havet. Saaledes er det ogsaa med menneskene, guds bølger, som efter døden atter bliver til et med ham». — Iøvrigt kan det maaske være af interesse at høre, hvordan et af «Bønnemøterne» i en Mevlevi-tekké (ordnens forsamlingslokale) tar sig ut. Deres andaktsøvelse eller «devr» er ganske forskjellig fra de øvrige dervischers. Den begynder med en

fremsigelse af bønner og koransteder. Derefter spilles der paa rørfløjter, zittrer og smaa trummer af et mindre orchester. Dervischerne, som hidtil har siddet langs væggen i den cirkelrunde sal, rejser sig nu og gaar i en lang rekke, med armene overkors paa brystet og senket blik, enkeltvis frem til scheiken, bøjer sig til højre og venstre for det bedeteppe, hvorpaa han staar, og kysser hans haand. Til gengjeld giver scheiken dem en kyss paa deres høje, sukkertoplignende hovedbedækning. Derefter begynder de at svinge sig rundt om deres egen længdeakse, balancerende paa venstre fot, og uten at afstanden imellem dem forandres, bliver de ved med at dreje rundt i cirka fem minutter. Efterhaanden fjernes armene fra brystet, den højre arm strækkes opad med opadvendt haandflate, den venstre nedad med nedadvendt haandflate. Øjnene er lukkede og hodet bøjet mot venstre skulder. Mens de hvirvler rundt til lyden af fløjterne, som synes at have en betagende virkning, paakalder de i aanden Allah, og ansikterne lyser af from henrykkelse. At ceremoniens form er et billede af klodernes hvirvlende bevægelse omkring solen, synes efter mig meddelte oplysninger at være utvivlsomt. I de forskjellige tekké varieres ceremonien i uvæsentlige detaljer.

Tilhængere af alle de nævnte og flere andre dervisch-ordner findes overalt i Tyrkiet, men deres tid er — foreløbig i hvert fald — forbi.

Under Gazi Mustapha Kemals stærke ledning har den tyrkiske republiks regjering indført gennemgripende forandringer paa alle omraader, ikke mindst paa det religiøse. For orientaleren er jo religionen det, hvorom allting drejer sig. Dette gælder ogsaa i vore dage, selv om det religiøse liv ikke træder saa stærkt frem som tidligere, og særlig ikke i byerne, navnlig ikke i Constantinopel. Paa landet er det jo anderledes, dér er den gamle form bevaret. Og dog føler sig, endogsaa i Péra, Constantinopels kosmopolitiske kvarter, selv tyrker med høj international dannelse overordentlig stærkt knyttet til Islam. I forhold til en ikke-moslem, ogsaa i venskabsforbindelser, vil tyrken altid have en følelse af, at den anden «ikke hører os til». Og dette «os» tager ikke sigte paa nationaliteten, men paa religionen, selv om vedkommende tyrk ikke er særlig religiøst interesseret. Fællesfølelsen er meget, meget stærkere indenfor Islam end i kristenheten, hvor den synes at forsvinde som en bleg erindring. Man maa være kjendt med denne stærke i sin grund dog religiøse samfølelse i

Islam for at forstaa, hvor dybt et indtryk enhver forandring i de religiøse forhold gjør paa folkets psyke.

Reformerne eller forandringerne der vedrører de religiøse forhold begyndte med, at sultan-khalifen Mehemet VI blev afsat, da han den 17. november 1922 flygtede ombord paa et engelsk krigsskib, og en ny khalif, uten politisk makt, Abd-al-Medjid, blev valgt dagen efter. Allerede 1924 blev ogsaa han afsat og landsforvist sammen med samtlige fyrster av Osmans dynasti, som havde skænket tyrkerne 37, delvis overordentlig fremragende herskere, særlig de 10 første. Dermed forsvandt indtil videre det islamske khalifat. Det var i tidernes løb gaaet over fra Ommajaderne, som forlagde residensen til Bagdad, til det abbasidiske dynasti og fra dette til Fatimiderne i Egypten. Desuden var der et abbassidisk khalifat i Cordova (Spanien). Da Egypten erobredes af den tyrkiske sultan Selim II den retfærdige 1517, førtes den sidste fatimidiske khalif til Constantinopel og overdrog khalifværdigheden til sultanen. Disse dristige kup af den kemalistiske regering fremkaldte hverken oprør eller uroligheder af nogen som helst art. Det hele skete ligesom med en flot haandbevægelse.

Men dette var ikke alt. Stat og kirke skiltes ad, og alle de religiøse ordner opløstes, og deres tekké lukkedes. For at vove dette maa regeringen have følt sig overordentlig stærk, for der er ingen tvil om, at dervischerne og særlig scheikerne hadde en ikke helt ubetydelig indflydelse paa store dele af befolkningen, da de jo var omgivet af en vis nimbus af hellighet, og man kan spore en vis stemning af stum protest hos mange, særlig ældre tyrker. Men man vover ikke at give den luft. Regeringen har haarde hænder. Og den hadde sine gode grunde til at slaa ned paa scheikerne, ti det alvorlige kurdiske oprør, som og senere mindre uroligheter, har kunnet spores tilbake til deres kredse. Scheikerne representerer i forhold til det nye system i Tyrkiet et meget konservativt element, en art ufruktbar forbening. Det aandelige liv indenfor de forskjellige dervischsamfund og den individuelle aandelige utvikling, som utvivlsomt dér kunde naas, hadde en livsfjern og dekadent karakter. Det var en aandighed, som ikke var sund og sterk nok til at gennemtrenge og foredle det ydre liv og dets opgaver, den gav kun en mulighed for at vende sig bort fra den jordiske tilværelse og dens plikter for at søke tilfredsstillelse i mystiske tilstande og oplevelser. En socialt meget højtstaaende tyrkisk pascha, et overordentlig indtagende, højt kultiveret og fint menneske, ytrede en dag til mig

under en samtale om aandelige spørgsmaal, at det viktige var, at man kom til at «opleve ting, som var uafhængige af de menneskelige sanser». — Men hvis man ikke gaar videre og konstaterer den objektive værdi af de oversanselige oplevelser, saa er det hele jo kun en rent egoistisk, subjektiv rus, en aandelig dram, som man stimulerer sig med. Og videre kommer orientaleren i regel ikke. Man kan derfor ikke egentlig beklage denne undertrykkelse af dervischvæsenet. Det er jo ogsaa muligt, at den islamske mystik netop under dette tryk fra regeringens side kan faa indre kraft til at sætte frukt, der kan yde sund og styrkende næring, og derigennem virke højnende paa samfundslivet med hensyn til maal og midler.

Hvad khalifatet angaar, saa havde det personlige khalifat egentlig overlevet sig selv. Nogen virkelig makt over den islamske verden ejede khalifen ikke mere. Men omformet til et ideal lever kalifatstanken videre, som Islams enhetstanke og maktidé. Medens osmanernes khalifat visnet hen, fordi det havde sin rot i en døende fortid, peker khalifatsidéen ind i fremtiden og maner Islams folk til sammenhold og enhet. Og flertallet af Allahs folk betragter endnu tyrkerne som bærere af denne khalifatstanke: Profetens efterfølgelse i selvbevidst samvirke. Der er jo, særlig blandt Araberne og muhammedanerne i Indien et ønske om at genindføre det personlige khalifat; men selv om dette ønske skulde blive realiseret, saa vil det neppe faa nogen betydning, hvis da ikke en islamsk Napoleon staar frem som den selvfølgelige leder af den samlede muhammedanske verdens skæbne.

Her skal i forbigaaende nævnes et regeringsforbud, som ligesom berører periferien af det religiøse omraade, nemlig forbudet mod at bære fez. Selv om fezen ikke oprindelig er tyrkisk, saa havde den dog vundet hævd som «ortodoks» tyrkisk hovedbedækning. Dens kontakt med religionen ligger deri, at der ved den islamske bøn forekommer visse foreskrevne stillinger og bevægelser. Blandt andet skal den bedende flere gange berøre jorden med panden. Herved utgjorde fezen ikke nogen hindring — man bad nemlig med bedækket hode. Anderledes forholder det sig med hatteskyggen. En fornem, højtdannet tyrk, søn af en forhenværende ambassadør og storvizir, fortalte mig, at det ligefrem var rørende at høre, hvorledes man gensidig søgte at overbevise sig om, at benyttelsen af hat ikke var stridende mot koranen. Med hjelp af citater af den hellige bog søgte man at faa den anden til at indse, at man godt kan bære hat, for der-

ved tillige at overbevise sig selv. Men saa maatte man jo bede med blottet hode. Mon det nu ogsaa var rigtigt? o. s. v. Saaledes vaklede de ængstede sjæle, og naar dette var tilfældet i de dannede kredse, kan man jo tænke sig, hvor vanskelig denne forandring maatte være for de brede lag. Det viste sig da ogsaa, at forbudet blev benyttet af politisk misfornøjede som middel til at forlede befolkningen til oprørsforsøg mod den «antireligiøse» regering. Man kan af alt dette forstaa, hvor dybt et indtryk større forandringer i de religiøse forhold maa gøre. Men regeringen har styret, og de nye anordninger synes at være definitive.

Trods statens areligiøse karakter, er dog Islam betragtet som tyrkernes religion, og den almindelige eksoteriske gudstjeneste foregaar som tidligere. Til hver djami (= moské) hører en imam eller mullah, svarende til vor sogneprest, som maa sidde inde med en vis korankundskab. Desuden er der en muezzin eller degn, som reciterer eller synger svarene, naar imamen officierer og som paa de fastsatte tider maner til bøn fra minaretens galleri: Alláhu akbar — [Gud er stor (5 gange)]; ashandu an lá iláha ill'Alláh — [jeg vidner, at der ingen anden gud er, end Gud]; ashandu omna Muhammadan ras ul-ulcáh — [jeg vidner, at Muhammed er Guds profet]; haja alla 's-saláti — [kom til bøn (2 gg.)] haja 'alál-haláh — kom til frelse (2 gg.)] — Alláhu akbar — [Gud er stor (2 gg.)] raaber eller «messer» Muezzin én gang mod hvert af de fire verdenshjørner. Og særlig stemningsfuldt lyder det, naar det i maaneklare aftener klinger ud over den sovende by.

Men foruden Islam, er der flere andre religioner i Tyrkiet, og af disse interesserer os særlig de kristne trosbekjendelser. De i Tyrkiet levende ikke-muslems, «de vantro», deles af tyrkerne mere efter trosbekjendelse end efter nationalitet i følgende grupper: Rum, eller grekere, indbefattende alle medlemmer af den ortodokse kirke, som anerkjender partriarken i Constantinopel; Bulgar, eller bulgarer, de, der anerkender den bulgarske eksark som aandelig autoritet; katolik, eller katolikker; Ermeni, eller gregorianske armeniere; Musevi, eller jøder; Prodesdam, eller protestanter; Vlachs, eller rumeniere; Sirp, eller serbere. Enhver af disse grupper var en «millet» med en ret utstrakt selvstendighet, en slags stat i staten. Denne millet-institution gaar egentlig lige tilbake til Mehemet II Erobrerens tid. For at bringe de ved Constantinopels fald 1453 flyktede grekere tilbake til byen, gav han dem vidtgaaende privilegier og indre selvstyre under en

græsk patriark, som overfor sultanen representerede sin «millet». Efterhaanden kom saa de andre «millet» til. Vlachs og Sirps blev først anerkjendt 1900. En millets leder, som i regel bar titlen patriark, havde en indflydelse, som strakte sig langt ut over grenserne for det rent religiøse. Han havde domsret i sin millet med hensyn til egteskab, skilsmisse, arv og opdragelsesvæsen (skoler). Lejlighedsvis utførte han ogsaa beskatningen. Hvis en saadan patriark var en stærk og stridbar personlighet, kunde han volde regjeringen ret alvorlige vanskeligheter, især da hans omgivelser ofte var arnestedet for politiske intriger, som let kunde give utlandet lejlighet til egennyttig indblanding i Tyrkiets indre anliggender. Disse smaastater i staten umuliggjorde en virkelig samfundsenhet.

Efter Lausannekonferensen af 1923 er hele milletsystemet ophævet. Enhver religion kan frit utøves, kun skal de religiøse ledere være tyrkiske statsborgere, hvad man ikke tidligere havde forlangt. Alle tyrkiske medborgere skal nu, uanset race og religion, kaldes tyrkere og er alle juridisk ligestillet. «Minoriteternes rettigheter», som nævnes i Lausannetraktaten gjelder kun utøvelsen af deres religion. Det er betegnende, at en tyrkisk-ortodoks kirke er dannet i Anatolien, som ikke anerkender den greske patriark i Constantinopel. Det er dog endnu ikke lykkedes for lederen, Papa Eftheim, at opnaa anerkjendelse af den tyrkiske regjering. Værd at bemærke er ogsaa, at en særdeles representativ forsamling af armeniere i Constantinopel under forsæte af locum tenens for den armeniske patriark, for nylig besluttet at indsende til regjeringen i Angora en erklæring, hvori der uttales, at armenierne betragter det som overflødigt — saaledes som forholdene har utviklet sig — i det kommende lovforslag vedrørende familieretslige forhold at optage særlige bestemmelser for armenierne. Erklæringen slutter paa følgende maate: «Vi anser det for vor plikt at erklære, at det armeniske folk er knyttet til Republikkens regjering med uløselige baand, at det betrakter denne regjering som den eneste forsvarer af dets rettigheter og beder fædrelandets frelsere at skjenke det deres tiltro, som i tidligere tider».

I det hele taget maa man jo sige, at der nu i Tyrkiet er skabt mulighet for en rolig utvikling af det religiøse liv i dets forskjellige former, og man har grund til at haabe, at hat og forfølgelse er utslettet sammen med det ottomanske sultanat.

A. Walleen.

CLARA SCHUMANN

EN BIOGRAFISK SKISSE

Man kan vel paastaa at ikke i nogen stor komponists liv har kvinden spillet en saa stor rolle som i Robert Schumanns. Vel at merke kvinden. Ikke kvinder. Som den røde traad gaar navnet Clara gjennem Schumanns liv fra hans tidligste ungdom og til hans sidste stund, da han i sindssykeasylet ved Bonn ser paa hende med et smil og forsøker at slynge armen om hende.

I det mest tragiske øieblik i Schumanns liv, den 28de februar 1854, da han stupte fra Rhinbroen ved Düsseldorf ut i floden forat flygte fra alle de musikens dæmoner, der ustanselig forfulgte ham, var det igjen i det yderste øieblik øiensynlig hustruen som beskjeftigede hans tanker, idet han nemlig før han styrtede sig ut, tok ringen av sin finger og kastet den i vandet. I hans optegnelser fandtes følgende passus: Kjære Clara, jeg kaster min forlovelsesring i Rhinen, gjør du det samme og begge ringer vil forene sig. I denne tanke, præget som den er av aandsforvirringen, finder den Schumannske hang til mystik — et rotfæstet karaktertræk hos ham — et eiendommelig uttryk. Det er knapt mulig at gi nogen biografi av Schumann uten at indrømme Clara Schumann en bred plass. Man har det sjeldne tilfælde av to likeværdige begavelser, den ene skapende, den andre reproducerende, der har levet et harmonisk samliv. Man kan trygt paastaa at Clara Schumann hørte til kunstens faa helt store kvindeskikkelser. Ved siden av at være sin samtids uomstridt første pianistinde — og kanske alle tiders første — var hendes personlighet og karakter av en gehalt og støpning som i like grad avtvinger respekt som beundring. Kunstnerinden i hende havde ikke dræpt kvinden, som det saa ofte gaar og trods det verdensry hun hadde opnaad, faldt det hende let og naturlig at underordne sig en mand, hvis geni og skapende evne og store menneskelige egenskaper hun fuldt ut forstod og anerkjendte. Hun havde ogsaa den fulde forstaaelse av sit kjøns begrænsning. Naar hun paa sin mands opfordring selv vovede sig ind paa det skapende omraade og begyndte at komponere, havde hun en sterk følelse av

at det ikke var paa dette omraade hun kunde yde noget betydeligt. Hun siger etsteds, hvor hun taler om sin kompositionsvirksomhet, om hvor vanskeligt det falder hende at finde ideerne og holde dem fast og utvikle dem, naar de først er fundet: «Jeg trøster mig altid med, at jeg jo er et fruentimmer og at de er ikke skapt til at komponere».

At hun har denne dype selverkjendelse er saa meget mere beundringsværdig som hun har en sjelden skarp forstand og iagttagelsesevne, parret med en høit utviklet dømmekraft. Hun formaadde ogsaa at uttrykke sine tanker i en form saa prægnant, personlig og fængslende at man forgjeves skal lete musiklitteraturen igjennem forat finde noget saa underholdende fra kvindehaand som Clara Schumanns brever. Man kan si at Bettina von Arnim overgaar hende i fantasi, billedskapende evne og intuition, men paa den anden side er Clara Schumanns breve helt fri for den overspendte sværmeriskhet, den utskeiende fantasifuldhet, parret med snakkesalighet, som i længden gjør læsningen av de Bettinaske breve til en høist tvilsom fornøielse. Clara Schumanns breve har friskheten, enkelheten, naturligheten. Baade hun og Schumann var blufærdige naturer, der vel følte dypt og sterkt, men avskydde at stille sit følelsesliv til skue eller paradere med det. Den wagnerske svada og den lizstske svulst laa dem begge fjærnt. De var dypt redelige karakterer, der hadet alt hvad der smakte av show og flitterstas.

I Johannes Brahms' yderst borgerlige fædrenehjem i Hamburg følte Clara Schumann sig fuldt saa vel som i de elegante wienersaloner, hvor Lizst var midtpunktet og hvor det vrimlet av kunstige og kunstelskende kvinder. Hun trækker altid et dypt lettelsens suk, naar hun er vel ute av denslags forsamlinger og siger etsteds, betegnende nok, at intet er hende mere uutholdelig end en forsamling mennesker, hvor alle av al magt stræver efter at være aandfulde. Det samme fade indtryk gjør parisersalonerne paa hende. Der findes, saavel fra hendes egen haand som fra farens, adskillige drastiske og humoristiske skildringer fra hendes optræden i musikalske pariserkredse. «Selskaperne her er næsten uutholdelige» summerer hun op sine indtryk som ung pike: denne frivolitet, dette lediggjængeri, dette koketteri, — det er utrolig!» Omend hun ikke havde en Jenny Linds dypt religiøse natur reagerte det sunde og ekte stof i hende mot den lumre atmosfære i disse kunstens og aandrighetens drivhuse paa samme maate som det var tilfældet med Jenny Lind ved dennes

pariserbesøk. Derimot fandt Clara Schumann sig vel tilrette i England. Var sansen for kunst muligens noget mindre der var sansen for karakter desto større. Clara Schumann blev londonnernes erklærede yndling. Over et snes gange besøkte hun England for kortere og længere tid og blev stadig mottat med en varme og begeistring som rørte hende dypt. Er det vanskelig at erhverve englændernes venskap saa er det umulig at miste det som Edvard Hanslich etsteds træffende siger.

I Clara Schumanns liv har 3 mænd spillet en avgjørende rolle: hendes far, Robert Schumann og Brahms.

Hendes far, denne biske gamle herre med det skarpe blik for de menneskelige svakheter og sit geniale musikpædagogiske talent, har øvet en dyp og grundlæggende indflydelse baade paa hendes musikalske utvikling og paa hendes karakter. Det er av ham hun har faaet indpodet sansen for det naturlige og ektes makt og betydning. Intet var han stoltere av end at det lykkedes ham at føre datterens natur frisk og uskadt gjennem alle koncertlivets triumfer.

Clara Schumann hang gjennem hele sit liv ved denne far — trods den fatale rolle han kom til at spille for hende i forholdet til Schumann — og hun anerkjendte helt ut den fundamentale betydning hans musikalske opdragelse havde havt for hende. Med sine egenheter og urimeligheter der in puncto ekteskapet med Schumann, grænsede sterkt ind paa det forrykte, var han en fremragende musikpædagog, der med ubøielig energi og maalbevissthet men ogsaa med like megen fornuft og sund sans, ledede datterens musikalske opdragelse.

Schumann trær tidlig ind i Clara Wiecks liv. Hun var kun et barn, da hun lærte ham at kjende, et henrivende barn fuldt av friskhet og ynde med straalende og tungsindige øine.

Som en poetisk drøm begynder denne kjærlighetshistorie med det kys som Schumann gir hende i 1836, da hun lyser ham ned trappen, dette kys som «bringer det til at sortne for hendes øine» og som en dyster tragedie ender den i Bonn i 1856 — eller kanske rettere 2 aar forut, da Schumann kastede sig i Rhinen.

I det store hele var det et ekteskap fuldt av harmoni. Den tause, sensitive Schumann fandt en støtte i denne rike, sterke kvindenatur, saa fuld av energi og handlekraft, men ogsaa fuld av finfølelse og ekte kvindelighet. Det har sikkert ofte ikke været let at være Schumanns hustru. (Som hun sier Jane Welsh Carlyle: det er ingen sinecure at være en stor mands hustru).

Schumann var en merket mand og har havt følelsen av det fra han var ung. Allerede i 1837 skriver han til Clara Wieck om en «dyp hemmelighet» han bærer paa: en alvorlig psykisk lidelse som han har havt anfald av og «i hvilken hun vil finde nøklen til alle hans handlinger og hele hans eiendommelige væsen». Denne psykiske defekt trækker sig gjennem hele Schumanns liv som en sort traad. Hans nervekraft er ikke den voldsomme paakjending voksen som de produktive perioder i hans liv betyr.

Som en hydra stikker de nervøse sindslidelser og den sjælelige ubalancerthet hodet frem efter hver anstrengt arbeidsperiode. Hydraens hode slaas av men et nyt vokser frem ved næste givne anledning. Der opnaas bedring ved absolutt hvile fra alt arbeide og ved kure av forskjellig art. Men enhver bedring er temporær.

I sine depressionsperioder var Schumann yderst irritabel og yderst selvopgitt. Der findes tider hvor hustruen hver morgen finder ham «svømmende i taarer».

Han lider av alle haande nervøse angstforestillinger, hvortil trær de martrende klanghalluncinationer som begyndte i 1846 og tilslut tok slik overhaand at de drev ham ut i fortvilelsen. Sygdomsperioderne var av kortere og længere varighet, men de krævede sikkert megen selvopofrelse og megen taalmodighet fra hustruens side. Det er kommet vel med at hun av naturen var sterk og elastisk. Som alle ekte kunstnernaturer var hun ogsaa selv i høi grad sensitiv, men hun havde samtidig et ukuelig temperament. Ved siden av sine hustruplikter havde hun en stadig voksende barneflok at ta vare paa. Ikke mindre end 8 børn saa dagens lys i det 14 aarige ekteskap. Det sidste blev født mens Schumann var i asylet i Endenich. Man skal vel forgjæves søke efter sidestykke til en stor og feiret kunstnerinde — sin samtids største paa sit specielle omraade — der ved siden av sin kunstnervirksomhet blir mor til 8 barn, og selv overtar forsørgelsen og opdragelsen av dem.

En stor kunstnerindes kald er saa krævende at det i regelen levner liten tid og kraft for de huslige sysler, men her ser man den store kunstnerinde forenet med moren. Og da hun mister manden var der to ting som holdt hende oppe og gav livet værd: kunsten og barna.

Ved siden av depressionsperioderne var der ogsaa mange og lange gode tider hvor lykken blomstrede i hjemmet og Clara Schumann erklærer ofte overstrømmende at ingen kvinde paa jorden kan være lykkeligere end hun er det, med sin mand og med sin

blomstrende barneflok. Faa om nogen stor komponist har menneskelig staaet høiere end Schumann — tiltrods for de svakheter som hang sammen med hans sykelige disposition — og det er med fuld ret at Clara Schumann i et mindeskrift til barna sier at var deres far stor og anset som kunstner saa var han dog endnu større som menneske. Hun var ogsaa fuld av stolthet over sin «herlige Robert», hans skaperevne, hans aandskraft, hans omfattende og alsidige dannelse og hans rene karakter! Men gudernes misundelse var nær. Det skulde gaa hende som Niobe. Sine børn saa hun synke i graven det ene efter det andet. Og manden blev hende fratat dobbelt. Først ved sindssygdom og saa ved døden.

Det er rystende at læse Clara Schumanns dagbokoptegnelser fra den tid da katastrofen var i anmarsch. Hvordan Schumann fører en fortvilelsens kamp mot alle underverdenens dæmoner, der er efter ham med tigerklør, hvordan han snart i ekstatisk henrykkelse lytter til temaer der opgis ham av englene og er omgit av himmelske syner, og snart tror sig martret av djævle i helvedes svovelpøler. Hvordan han snart pines til døde av en enkelt tone der ustanselig klinger i hans hjerne og hvordan snart hele orkesterstykker brusende spilles til ende for hans indre øre, det ene efter det andet. Vision følger paa vision, kamp paa kamp og indimellem perioder av den dypeste utmattelse og grænseløseste fortvilelse. Intet under at paakjendingen tilslut blir for sterk. Efter katastrofen, da han søker at drukne sig i Rhinen, drar han avgaarde til Endenich. I haanden holder han en buket blomster som han har faat av Clara og deler paa veien ut enkelte blomster til dem, der kjører med ham.

I Endenich lever han et dæmringsliv. Hans aandskraft er brudt. Hustruen faar ikke lov at se ham. Derimot skriver han i begyndelsen rørende breve til hende: «O, kunde jeg engang faa se og tale med dig, men veien er dog for lang. Saa meget havde jeg lyst til at høre om dig — — har du alle de breve jeg har skrevet til dig og de kjærlighetsepistler jeg sendte dig fra Wien til Paris — — — O, hvor gjerne vilde jeg endda engang høre dit underbare spil.»

Der gaar en dæmpet, zart tone gjennem brevene. I det milde halvlys træer spredte erindringer fra hans tidligere liv frem. Men det hele er diffust og flakkende, ikke præget av en mands aand og haand, men av et barns usikre famlen. Det er paa dette tidspunkt at Johannes Brahms træer ind i Clara Schumanns liv.

Brahms havde tidligere besøgt Schumanns (i sept. 1853) og var paa det varmeste blit mottat av Schumann, der hilste ham som «den kommende» paa musikens omraade. Ved efterretningen om katastrofen med Schumann reiste Brahms øieblikkelig til Düsseldorf for om mulig at kunne være til støtte.

Navnet Brahms dukker derefter oftere op i Clara Schumanns dagboksoptegnelser. Det er med spænding man forfølger utviklingen av dette venskapsforhold gjennem brevene og optegnelserne. Brahms var dengang 22 aar, Clara Schumann 34. Brahms var utviklet langt over sin alder, er markant skikkelse, fuld av aand og ild, en høvdingetype med et skarptskaaret ansigt. Han havde med al beskedenhet den fulde følelse av sin begavelse og kunde vel allerede dengang, som det fremgaar av enkelte bemerkninger i Clara Schumanns optegnelser, til tider optræ arrogant og saarende. Men han var ogsaa fuld av finfølelse og hensynsfuldhet. Om dem begge kan man si at de var naturer av den høieste gehalt — rene av hjertet — og helt igjennem av det egteste stof. De var fuldstændig fri for det snev av karakterens forlorenhet — dette drag mot theatereffekten, mot de høitravende følelser, de høitravende lidelser, den himmelstræbende, men noget anløpne, pathos, som præger det Wagner-Lizstske milieu. I sin dypeste grund er det dette karakterspørsmaal som deler datidens musikalske Tyskland i de 2 leire: den Brahms-Schumannske og den Liszt-Wagnerske.

Man kan vel gaa ut fra at Clara Schumann endnu dengang — trods sine 8 barn — har været i sin kvindelighets fulde blomst, i besiddelse av en betagende naturlig charme og dertil aandelig høit utviklet gjennem ekteskapet med Schumann. Og saa gik det som det ikke er unaturlig at det kunde gaa: den unge Brahms blev betatt av denne kvindeskikkelse. Schumann dannet det naturlige bindeledd mellem dem. Der var opstaat et spontant venskap mellem Brahms og Schumann, som i sin almindelighet var saa tilbakeholdende og vanskelig tilgjængelig.

«Robert sin Johannes» kalder Clara Schumann Brahms i dagboksoptegnelserne fra hans første besøk. Og som det heller ikke var unaturlig at det kunde gaa: Clara Schumann søkte og fandt støtte i den energiske og kraftfulde Brahms. Han holdt hende oppe i den vanskeligste og mest kritiske tid i hendes liv. Kvinden i hende bøiet sig under hans utpræget mandige natur. Det er rørende at læse hvad hun skriver i anledning en venindes bebreidelse mot hende m. h. t. forholdet til Brahms, nemlig at hun,

den store og feirende kunstnerinde holder for litet paa sin stolthet og værdighet likeoverfor Brahms: «Hun kan vel ha ret, men det er umulig for mig at skjule det, naar jeg er betat av hans kompositioner, og likesaalidt kan jeg overfor en slik kunstner skjule, hvor meget jeg sætter produktivitet (egte og genial) over virtuositet. Hun mener at jeg nedsætter mig for meget i hans øine. Han er endda saa ung, og da burde jeg ikke gjøre det. Jeg vil ta mig mer sammen, om end jeg er overbevist om at Brahms allikevel vet hvormeget der bør holdes paa mig. Men paa den anden side forekommer det mig, at det ikke er alderen, men som overhodet hos alle mennesker, aanden som det kommer an paa. Og naar jeg er sammen med Brahms tænker jeg aldrig paa hans ungdom, men føler mig tiltrukket og ansporet av hans aand og lærer av ham». I disse linjer, sandt og naturlig som de er formet ligger den ekte kvindenaturs respekt for den aandelige overlegenhet, og den naturlige tilbøielighet til at bøie sig under denne, naar den er parret med karakter. Hos Schumann var det ogsaa den samme forening av aandelig overlegenhet og karakter der havde fængslet hende. Men hvad Brahms havde forut for Schumann var: herskertypen, den sterke og mandige vilje. Der var støtte i ham. Han trængte ikke selv til støtte. Og lidt efter lidt vokser venskapet. Schumann, der i begyndelsen var midtpunktet trær mere tilbake. Dette hænger ogsaa sammen med at han efterhaanden holdt op med at skrive. I begyndelsen havde hans breve — omend de kun var som en svak røst fra fortiden, trætte, milde, resignerte — en av natten og døden merket sjæls matte vingeslag — dog dannet et baand. Og hustruen havde stadig haapet paa hans fulstændige helbredelse og regnet med denne som en given sak. Men saa blev det aldeles taust i Endenich og haapet svandt. Og livet krævede sin ret. Der sat hun med sin barneflok, blottet for existensmidler. Trods det knusende slag der havde rammet hende var hendes natur for sterk og vital til at ligge under. Kunstnerstoffet, musikerinstinktet var der, glæden ved kunstutøvelsen, evnen til at løftes og styrkes av den magt der ligger i musiken.

Og dette blir ogsaa et av de sterkeste tilknytningspunkter mellem hende og Brahms. Han er utrættelig i at glæde og adsprede hende med musik. Efterhaanden, umerkelig, naturlig, selvfølgelig, uten at de er sig det bevisst, antar da forholdet en anden og varmere farve. Det er et sjælsvenskap, men paa bunden sitrer dog en dragende magt mellem dem, denne magt som de

ikke kan frigjøre sig for, og som de kanske heller ikke vil frigjøre sig for, da den fylder dem, og gir livet indhold og ny glans for dem. Det er klart at dette venskapsforhold blev gjort til gjenstand for kritiske drøftelser og allehaande betragtninger. Verden er litet tilbøielig til at anerkjende sjælevenskaper. Omend det dreiede sig om to karakterer, paa hvis vandel der ikke fandtes plet eller lyde, kunde man ikke andet end at se paa et slikt varmt venskapsforhold med skepsis og forundring. Især da det utviklede sig saa vidt at Clara Schumann for længere tid optok Brahms i huset som familjemedlem. Hun gjorde dette i bevisstheten om venskapets pletfri natur og i den sterke personlighets følelse av at den kun skylder sig selv og sin samvittighet og ikke verden regnskap for sine handlinger, men hun gjorde det også fordi Brahms var blit meget for hende, fordi hans karakterstyrke, intelligens og viljekraft bidrog til at holde hende oppe, og fordi hans ungdommelige beundring og hengivenhet betok hende. Det vilde været et motiv for en stor billedhugger: Clara Schumann, den store kunstnerinde, mellem de to udødelige musikens genier Schumann og Brahms, som hun begge har inspireret og betatt saa dypt. Det er sikkert at Clara Schumann øvet en dyptgaaende indflydelse paa Brahms og at hun er den kvinde som har spillet den største rolle i hans liv. Den sterke gjensidige hengivenhet som prægede forholdet i de første aar gav i tidens løp plass for et rolig og avklaret venskap, der strakte sig over 40 aar. De aller værdifuldeste oplysninger om Brahms personlighet findes i brevvekselen med Clara Schumann. Venskapet forløp ikke uten divergenser. Brahms blev i tidens løp vanskeligere at omgaaes efterhvert som han krøp ind i sig selv, og blev noget av en bisk og barsk ungkar, der lukkede sig for omverdenen. Clara Schumann paa sin side var impulsiv og varmhjertet og blev saaret av Brahms tilsyneladende likegyldighet og mangel paa elskværdighet.

«Det er vanskelig at omgaaes paa en alvorlig og fortrolig fot med kvinder — jo alvorligere og fortroligere — desto vanskeligere» siger Brahms paa sin side et sted, øiensynlig med et dypt suk. I denne sætning summerer han op sit livs erfaringer i venskapet med Clara Schumann. Og dog er dette venskap et av de vakreste kunstnervenskaper der har eksistert. Atter og atter kan man læse den række av breve der er vekslet mellem dem — fra de første, saa varme og fulde av hengivenhet, og til de sidste der endnu har det egte og sande venskaps præg. Like før Clara

Schumanns død i 1896 skriver Brahms til Clara Schumanns ældste datter Marie: «Hvis De tror at det værste er at befrygte, saa send mig et par ord forat jeg kan komme og endnu faa se de øine aapne, med hvilke der lukker sig — saa meget — for mig.» Som et «gravoffer» til Clara Schumann er Brahms «Ernste Gesänge» skrevet, disse til døden alvorlige og tragisk stemte sange, med tekster fra bibelen. Han viste disse sange til nogle nære venner kort efter de var komponeret, gjennemgik teksterne og musiken; og en av vennerne der senere har berettet om episoden fortæller at Brahms ved denne anledning var «saa grepet som han ikke havde holdt det for mulig.»

I 1892 skrev Brahms til Clara Schumann efter en temmelig bitter kontrovers mellem dem: «Det vil jeg dog idag gjenta, at du og din mand er mit livs skjønneste oplevelse, og betyr dets største rigdom og ædleste indhold.»

Clara Schumann overlevet sin mand hele 40 aar, idet hun som nævnt først døde 1896 i sit 77de aar. (Schumann døde i 1856). Man kan si hendes kunstnerkarriere først egentlig tok sin begyndelse ved mandens død. I den overveiende del av denne tid reiste hun Europa rundt paa koncertturneer, i alle Tysklands større byer, Paris, London, (som hun besøkte over et snes gange), Petersburg, Moskva, Kjøbenhavn. I den første tid havde hun sit hjem i Düsseldorf, senere flyttede hun til Baden-Baden. I 5 aar var hun derpaa bosat i Berlin (73—78) hvor hun var knyttet til høiskolen for musik. Fra Berlin flyttede hun til Frankfurt hvor hun tilbragte resten av sit liv. Som tidligere antydet, havde hun den sorg at se det ene efter det andet av sine børn gaa i graven. Fire av dem døde før hun selv, alle 3 sønner Ludvig, Ferdinand, Felix, og en av døtrene Julie, gift med en franskmand. «Man wird alt um seine Kinder zu begraben», som hun siger etsteds ikke uten bitterhet. Men ellers var hendes liv som hendes personlighet fuld av harmoni og skjønhet. Alle som er kommet i berøring med hende, er betat av den charme som utgik fra hende, og et gjenskin av denne charme findes i hendes breve. Hendes liv ebbet ogsaa ut i harmoni og hun feiret sit 50-aarige og 60-aarige kunstnerjubilæum under en enestaaende begeistring og deltagelse fra hele landet som klaverkunstens anerkjendte dronning. Rørende er det i dagboksoptegnelserne fra hendes senere aar hyppig at finde denne bemerkning efter en stor koncert: «aldrig har jeg spillet vakrere.»

I de sidste aar led hun endel under sykelighet og var ogsaa

plaget av affektioner av hørselen, der gjorde det vanskelig for hende at opfatte musikstykker.

«Hvad har jeg eiet og hvad har jeg tapt, — og har dog kunnet leve og virke saa længe! Hvor faar mennesket kraften fra! Det var barna og kunsten — de har baaret mig ved sin kjærlighet — og kunsten blev mig ogsaa tro.»

I disse ord der er hentet fra en dagboksoptegnelse fra 1884, da hun var beskjeftiget med at gjennemgaa sin mands breve, har Clara Schumann selv sat et motto over sit liv.

Alf Vetlesen.

OMKRING «DET TEOLOGISKE STUDIUM»

— MARSTRANDERS BOK — RELIGION, RELIGIONER — ALLEGORESE —

AV MARCUS GJESSING.

I.

VANSKELIGHETER.

Det teologiske studium er måskje i våre dage det vanskeligste studium, som unge mennesker kan gi sig i kast med. Ikke for stoffmengdens skyld. Der tør naturvidenskapelige studier ha forrangen. Men på grunn av sakens hele stilling i vår tid. Jeg tenker da ikke på de kirkelige stridigheter. De kommer jo ikke egentlig selve studiet ved. Men den teologisk-videnskabelige metode er så sterkt glidende og så omstridt, at det har sine særegne vanskeligheter at bli klar over, hvorledes det hele skal legges an.

Allerede selve utgangspunktet — og dermed igrunnen hele siktemålet — kan være tvilsomt og vaklende. Selvsagt må man først være helt klar over *siktemålet*. Der er dem som mener at det må være at forsvare den kristendomsopfatning og det kristendomssyn som er ejendommelig for vår specielle, evang.-lutherske kirkeavdeling. Der er andre som mener at et vesentlig apologetisk sikte er uvidenskapelig — at det derfor, såsandt teologien skal fortjene navn av videnskap, må gjelde at *undersøke* den kristendomsopfatning som er egen for vår kirkeavdeling, uten noget apologetisk bihensyn. Men det kan også være spørsmål om man måskje riktigere enda, bare skal sette sig som mål at undersøke den hellige skrift — særlig det nye testamente — og deri først og hovedsakelig Jesu egen og Apostlenes lære, mens vår egen festnede kristendomopfatning (den evang.-lutherske) ikke bør innta nogen særbegunstiget stilling ved studiet — om man i det hele skal gå til studiet av kristendommen som til studiet av enhver annen religionsform.

Efter siktemålet må utgangspunktet velges. Man må ta sitt

feste i et bestemt videnskapelig grunnsyn. Begynner man på vaklende grunn, vil hele grunnmuren kunne svikte. Det er ikke her stedet til at gjøre rede for, hvilket siktemål og hvilket utgangspunkt man måskje bør betegne som det riktige.

Der er imidlertid også andre vanskeligheter som det teologiske studium har fremfor alle andre studiegrener. Jeg nevner den som vel er den største — spørsmålet om den personlige, rent subjektive, *religiøsitet* eller om den helt personlige stilling til kristendommen. Herav vil det gjerne avhenge, om man velger det teologiske studium i utelukkende videnskapelig interesse eller i den bestemte hensikt at bli prest (eller lærer). Også da vil spørsmålet kunne melde sig, hvor det videnskapelige utgangspunkt bør søkes — i den almindelige religionskunskap eller på specifikt *teologisk* grunn, idet man da ved *teologi* forstår bare videnskapen om ens egen religionsform. Og atter her: skal denne teologiske grunn være *fri bibelsk* eller specielt *kirkelig* — med andre ord, som foran antydet, skal man gå til studiet uten hensyn til konfesjon, eller skal man undersøke den hellige skrift slik som den er opfattet og utlagt innenfor den kristne kirke som helhet og fra først av (og da mest som inspirert skrift), eller specielt (utelukkende?) innenfor den evang.-lutherske kirkeavdeling slik som denne vidner om saken gjennem sine bekjennelsesskrifter. (Jeg henviser til min artikkel i «*K. og K.*», 1925, pag. 11 flg. om «*Våre bekjennelsesskrifter*».)

Er det således av forskjellige grunner i og for sig vanskelig at bestemme sig til at gå inn i det teologiske studium, så er det dermed tillike sagt, at det er særlige vanskeligheter også for den som vil gi en vejledning og en planlegning — en innførelse i studiet. Her melder sig med stor vekt bl. a. hensynet til de pågående kirkelige stridigheter, som er av den art, at de griper like inn i dypet av den enkeltes eget subjektive kristensyn. Det vil derfor alltid være svært for vejlederen (den innførende) at stille sig nøjtral og objektiv — likesom utenfor eller over den egentlige strid og de stridspunkter det gjelder. Men disse stridspunkter er ofte just slike som i høj grad bidrar til at konstituere både den specifikt kristelige og den teologisk-videnskapelige personlighet, uten hvilken man neppe opnår at kunne tale med den myndighet som er fornøden.

På den annen side vil man med samme rett kunne si, at myndigheten svekkes, hvis man merker at den vejledende er preget av en eller annen bestemt retnings-ånd. Og det hensyn kommer

til, at studiet selv gjøres vanskeligere, hvis den begynnende student allerede fra først av blir søkt støpt inn i en bestemt, på forhånd gitt, retnings-form.

En innførelse i det teologiske studium vil da også lett bli gjenstand for en esidig retnings-kritik, således at dens objektive verdi blir bedømt efter kritikkerens subjektive stilling til både grunnsyn og utgangspunkt — siktemål og planlegning.

Også verdibedømmelsen av et sådant innførende arbejde vil støte på særegne vanskeligheter. Jeg gjør denne sisste bemerkning fordi jeg selv i dette øjeblikk har tatt på mig bedømmelsens opgave. Man får da holde mig det tilgode om min bedømmelse skulde finnes noget subjektivt merket, eller om mine anmerkninger om nogen enkeltspørsmål skulde synes mindre berettiget.

II.

MARSTRANDERS BOK.

Foran mig ligger *Peter Marstranders* bok, «*Det teologiske studium*» (Oslo, 1925 — H. Aschehoug & Co.s Forlag).

Forf. gjør rede for de forskjellige vanskeligheter som hefter både ved selve det teologiske studium og dermed også ved det at skulle gi en vejledning for de studerende. Og han tar straks sitt standpunkt. Han vil ikke gi nogen egentlig innførelse i selve studiet med dets mangesidige forgrening. Det vilde med én gang tvinge ham til at føre de begynnende teologer inn — om ikke just i en bestemt *kirkelig*, så iallfall i en bestemt *teologisk-videnskapelig* retning. Han vil ikke det. Den begynnende teologiske student skal allerede ved innførelsen stå helt personlig fri overfor de spørsmål og problemer som melder sig. Kun sjelden gir han nogen egentlig anvisning til løsningen. Den må studiet selv — og eventuelt den mere detaljerte undervisning — gi. Studenten skal ikke gå til sitt studium med noget bestemt retnings-preg påtrykt. Studiet og hans egne religiøse oplevelser får prege ham.

Derfor gir altså *Marstrander* heller ikke egentlig nogen *innførelse i studiet*. Jeg vil heller si, at han fører studenten hen foran den åpne dør til helligdommen. Og der viser han hen til den vide utsikt over studiet, som man derfra kan få. Han peker på gjenstandene og forklarer hvad de har at by på — han retter opmerksomheten på spørsmål og problemer, og antyder hvilke hensyn der bør tas for at nå til en riktig (ɔ: personlig følt og

oplevet) løsning. Men nettop herved har det lykkes for forf. at gi en innledende vejledning for studiet, som er velskikket til bruk særlig i en religiøs gjærings- og brytningstid som vår, særtegnet som den i teologisk henseende er, ved universitets- og menighetsfakultetet. Og boken kan og bør brukes på begge steder. Om teologiens opgave sier *Marstrander*, at den er at søke at erkjenne religionen selv, dens innre åndelige liv. Og det er mulig under én forutsetning og med én begrensning: at *den religion man undersøker, er ens egen religion*, som historisk størrelse (pag. 18—19), idet han da riktig går ut fra, at i motsatt fall — hvis man ikke selv lever i den religion man undersøker — vil studiet mest komme til at gjelde bare religionens rent utvortes utformning. Utgangspunktet mener han derfor må bli at ta i kristendommen — nærmere bestemt i den hellige skrift selv, idet dog atter siktemålet må begrenses til at gjelde kristendommen slik den er formet ut innenfor vår egen evang.-lutherske kirkeavdeling. Dog må undersøkelsen ikke på forhånd være bundet av nogen speciell apologetisk interesse. Mest mulig skal den begynnende teolog gå fri og ubundet til sitt studium for gjennem dette at *leve* sig frem til (ikke *lese* sig til) en bestemt kristelig-personlig pregning. Selv om dagens strid kan ha ført med sig, at det har kunnet hevdes, at det teologiske studium må legges an med et for vår egen kirkeavdeling apologetisk sikte, så vil det sikkert, når saken sindig overvejes, fra alle hold innrømmes at *Marstrander* forsåvidt har valgt et riktig og objektivt utgangspunkt, og at han tar sikte mot et riktig mål.

En sak for sig kan det være med hans verdsettelse av den almindelige religionskunskap (eller en almindelig religionsfilosofi) som utgangspunkt for det teologiske studium. Men her spiller det subjektive moment så sterkt inn, at man uten videre har plikt til at godta *Marstranders* valg. Det er nu *hans* valg — og sagtens det tryggeste og det klokeste, når det som her skal stilles de store krav til den objektive innførelse.

Altså — bortset fra personlig tilslutning i enkeltheter — skal det sies at det er en overordentlig stor glede overhodet at se også vår norske teologiske litteratur beriket med et arbejde av denne art — en innførelse i det teologiske studiums egenart, hvor den begynnende teolog blir stillet foran sitt studiums store opgaver — dets meget omfattende og mangesidige innhold — dets særegne vanskeligheter — dets ansvar, men også dets fine og dype glede.

Peter Marstrander har anvendt megen flid og samvittighetsfull overvejelse ved utarbejdelsen av sitt skrift, og han viser sig som den rette mann til den meget vanskelige opgave han har satt sig. Fremstillingen er fri og frisk og omhyggelig — jeg hadde nær sagt vel omhyggelig. Jeg tror at arbejdet vilde vinde, hvis han i en senere utgave, som sagtens engang vil kreves, vilde søke mest mulig at undgå gjentagelser. Skjønt — «gjentagelsens hemmelighet» tør vel dog ikke overses, mest hvor det gjelder så vanskelige ting, og overfor nybegynnere i studiet.

Nu og da kunde man måskje ønsket fremstillingen noget lettere. Men at ønske er én ting — at gjøre det er noget annet. Og stoffet i sig selv er svært og tungt nokk. Man makter det allikevel ikke rett før man har fått litt innblikk i selve studiet. Det kan ikke anderledes være. Men så er det heller ikke godt at gjøre fremstillingen lettere enn den er. Og en student som står foran teologien, må finne sig i allerede fra først av at ta saken alvorlig — og at anstrenge sig.

Bokens stoffdeling er udmerket og planmessig. Og klart og riktig får forf. lagt frem enheten i mangfoldigheten — også for den praktiske teologis vedkommende, som her får den plass der tilkommer den — som et organisk ledd i den store, samlede studieenhet.

Boken er sannferdig og ærlig, og den bygger i videnskapelig henseende bare på faktisk foreliggende forsknings-*resultater*, som enhver teolog uten videre må godkjenne.

Hvad jeg kunde ha at bemerke med hensyn til bokens praktiske bruk, er mest bare hvad avsnittet om den praktiske teologi angår. Forf. gir — teoretisk sét — den del av fagkredsen dens utvilsomt riktige plass og vurdering, og dens likeså utvilsomt riktige innhold. Men det forekommer mig at han allikevel i nogen grad skyter over målet, idet han neppe tar fullt hensyn til hvad studenten (eller, rettere sagt, kandidaten) på det felt vil møte innenfor vår egen studieordning. Den praktiske teologi er hos oss lagt helt utenfor det egentlige teoretiske studium. Man får sin embedseksamen og blir i alt ellers fullt ferdig kandidat uten den — med adgang til embeder og stillinger av teologisk art — bare ikke til praktisk prestegjerning. Fagkredsen er desuten henlagt til et særskilt kursus utenfor det teologiske fakultet — dets navn er seminar, og dets hovedlærer har gjerne været praktisk arbejdende prest. Alt peker i den retning at det hele er tenkt ikke egentlig som et organisk ledd i det teoretisk-viden-

skapelige studium, men som et tillegg for dem der vil gå inn i den praktiske prestegjerning, og da mest som en undervisning i den praktiske utøvelse av prestetjenesten. Naturligvis blir ikke det teoretiske (ɔ: det videnskapelige) forsømt. Men det som kan tjene det praktiske behov, blir nødvendig en hovedsak. Og kursets varighet legger det like for hånden at det videnskapelige hensyn må stå i annen rekke. *Marstrander* er opmerksom på forholdet. Men jeg tror det hadde været heldig om han mere bestemt hadde vist, hvilken betydning denne studiegrens forskjellige discipliner har for presten just i hans praktiske gjerning, og hvorledes det korte kursus bedst skulde nyttiggjøres. I det hele mener jeg at avsnittet om den praktiske teologi er blitt noget stedmoderlig behandlet i forhold til de andre avsnit i boken, allermest når forf. ellers — og riktig — ser den som en «tredje hoveddel innen den videnskapelige teologi ved siden av den historiske og den systematiske teologi» — og altså, i teorien iallfall, hevder full likestillethet med de andre hoveddeler. Dog — gjennem det hele vektige arbejde — kanskje mest i avsnittet om den systematiske teologi — kjenner man en varm glød, som kan stige til begeistring for emnet. Og man føler som et fast tak av en kjærlig hånd og en rik ånd, som sagtens nok kan lokke de unge til studiet — allerhelst hvis man visste, at man fikk den samme mann som leder på vejen videre inn i studiets enkeltheter — at man hadde ham fast knyttet til vårt universitets teologiske fakultet.

III.

RELIGION OG RELIGIONER.

Man kommer ved *Marstranders* bok uvilkårlig til at tenke på et annet arbejde av encyklopedisk og indførende art — *Paul Wernle's* fremragende *«Einführung in das theol. Studium»*, et verk som — tross likheten i anlegget — dog i så meget skiller sig fra *Marstranders*, at man ikke kan si, at *Marstrander* har gjort *Wernle* overflødig hos oss. Den sisstes verk er langt bredere anlagt. Snarere får man si, at *Marstranders* skrift gir en overmåte verdifull forberedelse til med virkelig utbytte at kunne gi sig ikast med *Wernles* «Einführung».

Man kunde måskje feste sig ved at *Wernle* synes at gi den almindelige religionskunskap (og religionsfilosofi) en rikere vurdering

som hjelpevidenskap — eller endog som innledningsvidenskap — enn *Marstrander* gjør. Spørsmålet er der — dog uten at det tør nevnes som nogen objektiv innvending mot *Marstranders* bok.

I denne forbindelse vil jeg også gjøre den bemerkning, at det vel kunde været at ønske, om *Marstrander* hadde gjort en mere stringent bruk av ordet religion. Ganske visst har ordet også i det videnskapelige sprog fått full borgerrett i den betydning, *Marstrander* gir det; derfor også flertallsformen, religioner. (Hos *Paul Wernle likeså.)* Men *religion* burde få være hvad det egentlig er — uttrykk for et abstrakt begrep — et åndelig forhold, kanskje bedre, en *bevissthetstilstand*, som når den trær frem som «historisk størrelse» blir til en *religionsform.* Derfor bør der vel ikke gjerne tales om *religioner*, men om *religionsformer* — om kristendommen, ikke som «en religion», men som en *religionsform.* Religion er der i dem alle. Der er ikke flere Guder. Derfor heller ikke flere «religioner». For religion er *menneskets bevissthetstilstand i dets forhold til Gud* eller det oversanselige, enten nu dette *tenkes* som en personlighet (Gud) eller som en upersonlig tilværelse (Guddommelighet — panteistisk).

Gjerne — og riktig — kan man si at kristendommen er «religionen i religionene». Det blir da for ordspillets skyld. Riktigst sier man at den er *religionen i religionsformene,* d. v. s. den gir mennesket *religion* i dette ords sanne og rensede mening. Kristendommen efter Jesu sinn og lære er uforfalsket religion. Den er i sig selv ikke noget system. Den føres tilbake til menneskets oprinnelige spontane religionsbevissthet. Jeg kan ikke bli fri for den følelse at den nyeste religionsforskning — særlig *Andrew Langs* — fører til dette, at først når man søker bakenfor all historie og all kultur, selv de tidligst fremspirende «barbariske kulturtegn», inn til det helt oprinnelige menneske, det hvorom bare spredte rester av urgamle riter bærer vidnesbyrd — først da finner man nogenlunde ufordervet egentlig den samme religionens kjerne, som trær oss i møte ved Jesus Kristus — Gud, den mektige, skapende — den omsorgsfulle menneskenes far, som åpenbarer sig for dem i sin sønn, og som vil at de skal være gode mot hverandre og leve et rent (o: hellig) liv, og som vil fri dem fra det som ondt er. (Sammenlign enkelte av de mest primitive stammer i Australien). Men just derfor er kristendommen efter dens «Kristus-art» almengyldig. Derfor — og ikke pågrunn av noget slags «religions-blanderi» — treffer den nettop i sine åndelige grunnlinjer sammen med så meget av det åndelig konstitutive i alle religionsformer — ikke minst

i de fineste og dypeste «verdensreligionsformer». Det er overalt *Mana*- og *Tabu*-tanken — makt- og helligshets-ideen — i den skjønneste sammensmelten på grunnlag av det som sagtens til syvende og sisst skal vise sig som det innerste i all religiøs bevissthet eller fornemmelse — *forløsningstrang*.

Men derfor tør det også være et spørsmål, om ikke det teologiske studium — også efter Marstranders begrensning av dets formål — rettelig bør ta sitt utgangspunkt i en oversiktsmessig indførelse i den almindelige religionskunskap og religionsfilosofi.

Marstrander sier (pag. 18) at «religion i sig selv kjenner vi ikke. Det er en abstraktion. Der eksisterer ikke religion som en størrelse i og for sig, men kun religiøse personligheter». Og dog sier han både her og annetsteds (f. eks. pag. 13) ord som viser at han «kjenner» religion, og at religion kan erkjennes. På samme vis er naturligvis ordene på side 18 riktige. Dog på samme tid ganske visst uriktige. De kan ialfall misforstås. Noget må der jo være som konstituerer og særmerker de« religiøse personligheter» et åndelig religiøst materiale. Og religiøse personligheter er der innenfor alle religionsformer. *Det religiøse er felles for dem.* Utadtil vel nokk et «historisk forhold». Men dette må ha sin grunn i noget indre, subjektivt sjelelig, som *er der* før det trer frem som «historisk forhold». Vi står foran selve problemet om religionens vesen og dens oprinnelse. Det sisste kjenner vi ikke — og vi lærer måskje aldrig at kjenne det, hvis man søker efter den *historiske* oprinnelse. Men det første — og den *psykologiske* oprinnelse — skulde man tro, at den fremskridende psykologiske forskning vil kunne klarlegge — allermest barnepsykologien. «Uten at I blir som børn, kommer I ikke inn i himlenes rike». Og barnet minner om det primitive menneske. (Jfr. Kurnai-stammens *Munga-ngaur*, ɔ: «vår far»[1]). Men *Religion* er just stigen til himmelriket.

Rudolf Eucken sier vel etsteds, at der kan gis religion uten Gudstro.[2] Men dermed er ikke sagt, at *Tabu*-tanken — hellighetsideen — mangler. Og den inneholder dog i virkeligheten Gudsideen. Det er sannt, at religion som subjektivt sjelelig forhold kjenner vi bare som «historisk størrelse», hvis dermed menes dens utad merkbare virkning på menneskesinnet. Men kjenner vi denne virkning, sinnets pregning av *frykt* (ærefrykt) og *tillit* — begge forenet i håp — eller om man vil, av *fromhet*, så kjenner man dog

---

[1] *Söderblom: Ur religionens historia. (Stockholm 1915).* Pag. 76 flg.
[2] *Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion. (Leipzig 1905.)* Pag. 134.

i virkeligheten også den indre subjektive bevissthetstilstand, selve den «abstraktion» som vi kaller *religion.* Selv om *Marstrander* med religion som «historisk størrelse» tenker på dens utvortes fremtreden gjennem symbolikk (dogmatikk, liturgi) og i dens likefremme daglige livsytringer (etikk), så er det allikevel tvilsomt nokk, om man således uten videre kan si, at Religion i sig selv kjenner vi ikke.

IV.

ALLEGORESE.

Jeg har lyst til ennu at peke på et spørsmål som *Marstranders* bok legger nær. Det er *den allegoriske fortolkning* (pag. 82). *Marstrander* deler *Paul Wernles* syn på denne eksegetiske metode og bruker sterke ord: den er, sier han, «en av de mest beryktede Voldsmetoder» innenfor eksegesen. Og han gjør, såvidt jeg har kunnet se, ingen innskrenkning i sin kritikk. Det er riktig sagt, utvilsomt. Men det krever sin begrensning. Det kommer også an på, hvad man mener med allegorisk fortolkning, hvorefter «bibelen blir dulgt billedtale, utspekulerte gåteord». Rett beset er dog det hele «billedtale». Guds rikes åndelige forhold kan ikke anskueliggjøres for våre sanser og i jordisk bundet, menneskelig sprog, uten gjennem billeder. (Jfr. Jesu parabler. Jesus selv er «billedet av Guds vesen», Hebr. 1, 3). Våre sprog er innstillet på det sansbare. Men det tør ellers være et spørsmål om man har rett til at gi allegoresen den omfattende betydning som *Marstrander* gjør, når han som Eksempel nevner den utlegning av Jesu helbredelse av spedalske, at han også renser fra «syndens urenhet». I et videnskapelig arbejde bør der iallfall skjelnes mellem det vi kaller *allegorisk* og det vi kaller *typologisk* tolkning. Men selv om man vilde holde sig til allegorese i strengeste forstand, så får man dog vel med Jenaprofessoren, dr. *Baentsch* (R. i G. u. G.) si, at den er «sanktionert for kirkelig bruk», all den stund den ikke så sjelden enda er anvendt av selve de nytestamentlige forfattere, således oftere i Hebreerbrevet og hos Paulus (f. eks. 1 Kor. 9,9 flg., 2 Kor. 3, 15 flg.; Gal. 3, 16 flg., 4, 21 flg.)—ja, efter *Marstranders* utvidede forståelse av allegorese, endog i *evangeliene*, f. eks. just overfor Jesu undergjerninger, hvor det imidlertid er mere enn tvilsomt om man overhodet kan kalle den overførte tolkning for allegorese.

Riktigere er det vel at regne undergjerningene i klasse med parablene, idet det ikke dermed er sagt, at de er opdiktede fortellinger (myter eller legender). De blir likefullt stående som *historiske begivenheter*. Man ser dem allikevel — og samtidig — under parabolisk synspunkt, som *liknelser* der på samme tid som de er faktiske kjærlighetshandlinger og maktvidnesbyrd, skal klarlegge en åndelig sannhet — et forhold innenfor det åndelige Gudsrike. Vi får dermed Jesu særegne læremetode utvidet til at gjelde all hans forkynnelse — både ordforkynnelsen og livsforkynnelsen. Det er sagtens det riktige. Og det stemmer godt med Jesu krav just på en livets forkynnelse fra hans disciples side og med hans hele syn på det åndelige, når vi sier, at en ordforkynnelse alene ikke vilde være tilstrekkelig som uttrykk for de åndelige (oversanselige) ting og forhold.

Jeg tør desverre ikke nu gjøre fordring på plass nokk for en nærmere behandling av dette spørsmål, som vilde kreve en mere inngående iretteleggelse. Nokk får det være at si, hvad jeg allerede har antydet, at de åndelige (Guds rikes) forhold ligger utenfor og over rekkevidden av de menneskelige sprog. Jesus står selv spørgende overfor den ting: «hvad skal vi likne Guds rike med?» (Mark. 4, 30). Paulus kjenner vanskeligheten. Vi har mere enn nokk av vidnesbyrd om det (Rom. 3,5, 1 Kor. 2,7—16; 2 Kor. 12,4, Efes. 6,18 flg., Kol. 2,8, 4,3 flg. Et spørsmål er det måskje, om ikke også 2 Kor. 12,7—10 og Gal. 4,13 flg., de steder som er tolket om legemlig sykdom, er vidnesbyrd om den samme vanskelighet, og da de sterkeste vi har fra Paulus).

Guds rike og dets forhold (de åndelige sannheter) kan bare fanges inn gjennem livets egen ordløse tale. Derfor må også forkynnelsen støttes — og får først sin virkelige makt og sin overbevisende tyngde — gjennem det lydløse sprog som går fra liv til liv (livsforkynnelsen). Men livets utslag er handling (dette ord tenkt i videste forstand om alle fornembare livsbevegelser). Så har da Jesus selv bevisst brukt dette dobbelte middel i sin forkynnelse, og han har ønsket det forhold fortsatt. Derfor har han ved siden av *ordet* også overgitt sine discipler, og gjennem dem sin menighet på jord, *Handlinger* som forkynnelsesmiddel (sakramentene).

Også hans eget liv (handlinger) er da blitt merket av det samme ejendommelige preg som lå over så meget av hans ordforkynnelse — ikke just hvor det gjelder den ytre *etiske* vekst (livet i forhold til andre mennesker), men hvor det gjelder *helliggjørelsen*, menne-

skelivets innstilling for det åndelige Guds rike, og hvor det gjelder Guds forhold til mennesket. Han beveger sig i *liknelser. Fotvaskningen* (Joh. 13, 1 flg.) har den typiske parabelkarakter. Man ser det straks man prøver at gjøre begivenheten om til en diktet fortelling, fortalt av Jesus selv.

Det er enkelte av hans undergjerninger, om hvilke man kunde være fristet til at tro, at de oprinnelig har været ordparabler, som i tidens løp — f. eks. ved erindringsforblanding — er blitt gjort om til handlinger (fikentreet som visner, eller fortellingen om svinene i Gadara (Gergesa). Men ellers lar vi dem stå som skjedde historiske begivenheter. De har dog alle samtidig parabelkarakteren — og det i Jesu egen tanke. Det synes ganske innlysende ved bespisningen av de 5000. Hele sammenhengen i Joh. 6 viser det, idet Jesus, efter evangelieberetningen, likefrem forklarer underet som en forkynnelse om ham selv som livets brød — på samme måte som han en annen gang forklarer en ordparabel (om de forskjellige slags sedejord). Det skulde også ligge åpent i dagen f. eks. ved helbredelsen av den verkbrudne (jfr. ordene hos Luk. 5, 23—24). Likeså ved helbredelsen av den blindfødte (Joh. 9, 1 flg. se vs. 41). Disse eksempler får være tilstrekkelige til at vise, at vi fra Jesu hånd og mund har både *ordparabler* og *handlingsparabler*. Tilføjes skal bare at både dåp og nadverd i Jesu tanke også har den likefrem uttalte parabelkarakter. (Undergjerningene kalles i det nye testamente gjerne «*tegn*» — gresk: *semeion* —, men det betegner vel nettop det for tanken erkjenbare billede på en dypereliggende sannhet).

Nu er *parablen* og *allegorien* ikke uten videre det samme, selv om grensen kan være flytende. *Parablen* vil ved en hovedtanke (kledd inn i et forhold fra det daglige, sansbare, liv) gjerne *klarlegge* en bestemt situation eller et tilsvarende eller liknende forhold i det åndelige liv (specielt det åndelige Gudsrike). *Allegorien* derimot har til hensikt på en åndrik måte at *skjule* (eller tildekke for profane) et innenfor eller bakenforliggende mystisk forhold. Ihvertfall mener jeg at ha vist at *Marstrander* ikke har rett i sin kritikk av den såkalte *allegoriske* fortolkning av fortellingen om spedalskehelbredelsene, og heller ikke ubetinget rett i sin summariske forkastelse av den allegoriske eksegese overhodet. Hadde han det, da var all den kristelig-religiøse forkynnelse, som har været drevet fra apostlenes dage inntil idag, forkastelig. For heller ikke den praktiske forkynnelse har lov til uten videre at behandle de hellige tekster efter forgodtbefindende.

En predikant talte over bespisningsunderet efter fremstillingen hos *Lukas*. Det heter her at Jesus sier, at folket skal sette sig ned i flokker på 50 i hver flokk. «Ja«, sa predikanten, «der kan Dere høre, at Jesus selv sier, vi skal ikke samle oss i kirken, men i småflokker rundt omkring på bedehusene!»

Jovisst kan det være en «voldsmetode». Men Jesus øvet ikke vold paa sine egne gjerninger, når han forklaret dem.

*

Det skal dog ikke gjelde som kritikk av *Peter Marstranders* overmåte dyktige og overmåte verdifulle bok, at der kan rejse sig ett og annet detaljspørsmål til diskusjon. Det står fast, at vi i den bok har fått et meget fortjenstfullt arbejde, som vi lenge har savnet. Og ingen tilgående teologisk student vil undlate at gjennemstudere det. Og vi eldre teologer og prester har megen gagn av at gjøre bekjentskap med det. Der skal ganske særegne forutsetninger til for at kunne gi et arbejde av den art og av den lødighet. Og jeg tror ikke at man kunde fått nogen som var bedre skikket til det, enn *Marstrander*. Han fortjener alle våre teologers og hele vår kirkes takk for det fortrinlige skrift.

Marcus Gjessing.

SØREN KIERKEGAARDS LIVSOPFATTELSE

Indledning.

Som det allerede blev antydet i en tidligere artikel, hører Kierkegaard uden tvivl til den klasse av tænkere, som man — for at bruge nogle af hans egne udtryk — kunde kalde de «subjektive» eller de «eksistentielle». Det, som interessede ham, var nemlig ikke de videnskabelige problemer i egentlig forstand, hverken de, som de enkelte videnskaber behandler, eller de, som den almindelige videnskabslære giver sig af med — nej det, som havde hans interesse og beskæftigede alle hans tanker, var de etisk-religiøse spørsmaal eller (for at tale med Kant) de store spørgsmaal: hvad skal jeg gjøre? og: hvad tør jeg haabe paa? Kun den erkendelse, som i dyb alvor søgte at komme tilbunds i disse problemer, kaldte han «væsentlig erkendelse»; al anden henregnede han principielt til den «uvæsentlige». Ti hvad hjalp det et menneske, om det formaaede at genemtrænge universets fjerneste afkroge med sin viden, eller om det ejede en nok saa omfattende objektiv erkendelse — hvis det med alt dette glemte at leve eller (som Kierkegaard med forkjærlighed siger) at «eksistere»! Og netop på dette punkt var hans samtid — hvad ogsaa turde gælde om vor teknisk-industrielt indstillede tid — uden virkelig «lidenskab». Hele sin kraft satte han derfor ind paa at ryste den op af dvale og bringe den til at besinde sig paa, hvad der egentlig ligger af problemer i dette: at *leve*, og i særdeleshed, hvad det egentlig vil sige, at være en *kristen*. Lad os et øjeblik dvæle ved dette hans maal og den ejendommelige metode, som han anvendte for at naa det.

I. I «Begrebet Ironi», en afhandling, som K. skrev i 1841 for beopnaaelse af magistergraden, har han lejlighedsvis gjort den bemærkning, at der til den sande digter maa stilles den ubetingede fordring, at han er orienteret i sin samtids aandsliv. I endnu højere grad maa dette naturligvis kunne fordres af den, der som han selv vilde vise sine medmennesker den rette vej gennem

livet og virke som en slags reformator blandt dem. Uvilkaarligt maatte han derfor spørge sig selv, hvad der var hans samtids typiske kendemærker og hvilke dens særlige sygdomme. Det svar, han gav sig selv paa dette spørgsmaal, kan vi maaske sammenfatte paa følgende maade.

For det første saa han i den *Hegelske tænkning*, som var den tids modefilosofi, en stor fare for alt personligt liv [1]). Alene af den grund, at *Hegel* fremsatte et «system». Ti var der noget, der var Kierkegaards natur imod, var det ethvert system, alt, hvad der var færdigt og afsluttet. Derfor forfægter han ogsaa i «Uvidensk. Efterskrift» med al skarphed de to theser: 1. Et logisk system (af begreber) kan der gives; men 2. et tilværelsens system kan der ikke gives — bl. a. af den simple grund, at al virkelighed er uløseligt knyttet til *tiden* og følgelig aldrig kan være en *afsluttet* størrelse. Som K. vittigt udtrykker det: «Tilværelsen maa være ophævet i evigheden, før systemet kan afsluttes; der maa ikke blive nogen eksisterende rest tilovers, ikke engang saadan en virkelig bagatel som den eksisterende hr. professor, der skriver systemet.» Hermed vil K. ganske vist ikke have sagt, at der overhodet ikke kan gives noget saadant «tilværelsens system». Nej «tilværelsen selv er et system — for Gud; men det kan ikke være det for en eksisterende aand». Vor erkjendelse af virkeligheden er derfor at ligne ved et irrationelt tal, hvis størrelse vel lader sig tilnærmelsesvis, men aldrig endeligt bestemme.

Men K. bekæmper ogsaa med al kraft «systemet» fra en anden side. Det er jo et væsentlig kendetegn ved den Hegelske filosofi, at den bestræber sig for at ophæve alle tilværelsens modsætninger, idet den lader dem forsone sig i en «højere enhed». Efter Hegels mening skrider udviklingen netop fremad paa den maade, at et givet noget først «slaar om» i sin modsætning (der danner sig af thesis en antithesis), hvorpaa begge disse saa at sige forsoner sig og derved frembringer en synthese. Denne synthese bliver nu paa sin side udgangspunktet for en ny udviklingsrække, som skrider frem paa lignende vis — etc. etc. Der

---

[1]) I Danmark var denne filosofi blevet indført af digteren og filosofen *J. L. Heiberg* (1791—1860) og havde i professor *Martensen* (1808—1884) faaet en varm forkæmper. Ganske vist hævdede denne sidste, at det var nødvendigt at «gaa udover» Hegel, idet mennesket som Guds skabning i sin tænkning maatte gaa ud fra Guds væsen og eksistens; men bortset herfra fulgte han troligt i Mesterens fodspor og udviklede et fuldt færdigt «system».

udtrykker sig heri en mediationens (formidlingens) lov, som gælder for al tænkning og al væren, og som med lige ret kan anvendes paa natursammenhængen og paa den aandelige verden. Saaledes vil man f. eks. kunne karakterisere historien som «Ideens selvudvikling» og med rette tale om en sidste forsoning af alle modsætninger.

Netop mod denne side af systemet vender K. sig med særlig skarphed. Overfor «spekulationens» baade — og stiller han med al afgjorthed sit enten — eller. Ikke blot — hævder han — gives der intet tilværelsens system i den betydning, at vi mennesker kan naa til en afsluttet erkendelse af virkeligheden, men heller ikke i den forstand, at alle modsætninger her i livet tilsidst gaar op i en «højere enhed». Saaledes er det f. eks. ganske galt, at det — som Hegel mente — er det samme aandsindhold, der forefindes i den spekulative filosofi og i kristendommen, blot med den forskel, at det, som den sidste bestræber sig for at forkynde ved hjælp af symboler og anskuelige forestillinger, udtrykker den første ved hjælp af almene begreber og abstrakte ideer. Heroverfor stillede K. en sætning, som han allerede i sin første ungdom var kommet til gennem selvoplevelsens kamp og lidelse, den nemlig, at «kristendom og filosofi lader sig dog ikke forene». Men ikke blot paa det religiøse omraade søgte han at skyde en bresche i «systemets» faste mur — nej, overalt, hvor der efter hans overbevisning aabenbarede sig uforsonlige modsætninger i livet, blev han ikke træt af at male dem sine læsere tydeligt for øje. Saaledes forekom der ham fremforalt at bestaa en uoverstigelig kløft mellem det, som han kalder den «æstetiske» livsførelse, og saa en i sandhed etisk vandel. Det er paa denne maade, K. kommer til at tale om forskellige «stadier paa livets vej» eller, som han ogsaa — og med et heldigere udtryk — siger, eksistensfærer. Deres almene kendetegn er dette, at der ikke gives nogen kontinuerlig overgang mellem dem, men at det kun ved et «spring» (dette specifikt Kierkegaardske begreb) er muligt at naa fra den ene til den anden.

Men det var ikke blot i den Hegelske spekulation, at K. saa en truende fare for alt sandt aandsliv — ogsaa overfor *romantikens* aandsretning ansaa han det for sin pligt at raabe vagt i gevær. Ganske vist ligger det betænkelige her paa et andet felt, men derfor er situationen ikke mindre alvorlig. Saaledes kan man ganske vist ikke bebrejde romantiken, at den ikke tillægger den enkelte personlighed tilstrækkelig betydning —

snarere er jeget efter dens betragtning i en vis forstand alt — men den opfatter dette jeg paa en fuldstændig falsk maade, idet den nemlig derved fornemmelig tænker paa det egne jeg i dets modsætning til alle andre og fremdeles ser dets væsentligste opgave i at svælge i uafbrudt, salig nydelse. Det er ikke for ingenting, at den i den Eichendorffske «døgenigt» ser sit egentlige ideal, ti dens væsentlige tragten gaar ud paa at undgaa alt, hvad der hedder pligt og alvorligt arbejde, for kun at leve i æteriske flygtige stemninger. Derhos er det for romantikeren ret ligegyldigt, fra hvilken kilde disse lystfølelser stammer: snart kan han lade sig opbygge i kirken, snart i venusbjerget hengive sig til erotisk-sanselige nydelser; paa den ene side drages romantikeren mod den store verdens travle liv, paa den anden side længes han efter klosterets stilhed. Saaledes findes ogsaa hos ham paa mangfoldig vis den samme ulyksalige sammenblanding af de forskellige livssfærer, som kunde iagttages hos den spekulative filosof, og især savner man ogsaa hos ham den alvorlige afgjorthed overfor Livets krav, viljens hengivelse i uendelig, personlig lidenskab. Der er derfor intet, som tiden trænger mere til end, at der skabes «rene linier» og kæmpes for «inderlighed».

Dette var altsaa K.s maal: at pege paa modsetningerne og modsigelserne i tilværelsen og at betone den subjektive, personlige indstillings forrang for det objektive og spekulative forhold til livet eller — for atter at tale med Kant — at kæmpe for «den praktiske fornufts primat» over den teoretiske. I begge disse retninger følte han sig i forhold til sin samtid som det nødvendige «korrektiv». Og især laa det ham da paa hjærte at stille tiden det kristelige for øje i dets sande skikkelse og vise den, at det, som man betragtede som det selvfølgeligste af alt, nemlig, at man var en kristen, egentlig var det vanskeligste af alt ja ligefrem, saavel teoretisk som praktisk forudsætter forholdet til et «absolut paradoks».

2. Var dette det maal K. havde sat sig, saa maatte der efter hans mening anvendes en særlig metode for at naa det. Hvis det havde drejet sig om forkyndelsen af en objektiv sandhed, var det meget vel muligt at meddele denne «direkte» til mennesker — som det f. eks. sker i en prædiken eller i en forelæsning. Hvor opgaven imidlertid er den, at faa mennesker til at handle selvstændigt og at opdrage dem til «inderlighed», maa meddelelsen ske paa «indirekte» maade. Det karakteristiske for denne *indirekte metode* bestaar deri, at det, som skal meddeles, ikke «doceres», men saa

at sige fremstilles livagtigt i «existerende individualiteter», og vel at mærke saaledes, at forfatteren holder sig i baggrunden, ja om muligt ganske forsvinder fra scenen og overlader læseren til sig selv. I dette øjemed var det, at K. anvendte sit store galeri af forfatter-pseudonymer — bag hvilke der endog ofte stod fingerede «udgivere» — m. a. ord et helt kinesisk æskesystem.

Maaske vil en saadan fremgangsmaade paa moderne mennesker virke en lille smule *for* «romantisk», men dens hensigt var den dybt alvorlige og betydningsfulde: at bidrage til at fjerne læseren det mest mulige fra den virkelige forfatter og hans personlige mening, forat han gennem et selvstændigt valg kunde beslutte sig for den ene eller den anden af de fremstillede livsformer. Ja saa højt vurderede K. selv betydningen af denne sin indirekte metode, at han — efter sin egen tilstaaelse — endog søgte at indrette sit daglige liv med hint maal for øje og derfor gik ud paa at «stille sin person i et forvirrende forhold til sin produktion». Dette vilde han opnaa ved at vise sig saa meget som muligt blandt mennesker og blive en almenkendt figur — forat man jo endelig ikke i ham skulde se noget særligt eller usædvanligt og derved uvilkaarligt føle sig fristet til at tage ham til autoritet. Under dette synspunkt blev det ham endog til dels muligt at glæde sig over «Korsarens» latterliggjørelse — noget, han ellers led frygteligt under — ti gennem denne episode blev mennesker hindrede i at betragte ham som noget betydeligt og blot af den grund at slutte sig til hans opfattelse. I forbindelse hermed betoner han da ogsaa gentagne gange, at man jo ikke maa identificere hans personlige opfattelse med pseudonymernes anskuelse, men at denne sidste saa at sige maa staa for disses egen regning.

Men ikke blot søgte K. saaledes at gøre afstanden mellem læseren og sig selv saa stor som mulig — han gjorde sig tillige al tænkelig umage for at fremstille de anskuelser, som repræsenteredes af pseudonymerne, saa objektivt som mulig. Derfor gik han ud paa ligesom at legemliggjøre de forskjellige livsformer i existerende personligheder og at fremstille disse for læserne i digterisk klædebon. Med stor vægt blev det derhos betonet, at der maatte træffes et valg mellem de skildrede existenssfærer, men ogsaa dette skete paa indirekte maade, nemlig derved, at det af selve skildringen fremgik, at de gensidigt udelukkede hinanden. Af saadanne sfærer (eller «stadier») fremstiller K. tre, nemlig den æstetiske, den etiske og den religiøse.

Den æstetiske sfære.

Idet jeg nu skal forsøge i korte træk at tegne et billede af den æstetiske existenssfære, gør jeg først opmærksom paa, at der i de to skrifter, som herved hovedsagelig kommer i betragtning, nemlig *Enten—Eller* og *Stadier,* vel træder os individuelt differencierede repræsentanter for denne livsform imøde, men at disse dog trods al forskellighed har bestemte kendetegn fælles, som adskiller dem fra alle andre og stempler dem som en type for sig.

Æstetikerens motto lyder: *In vino veritas* — hvad der vil sige saa meget som: I vinen (d. v. s. i nydelsen) er sandheden (det sande liv). Derfor lever æstetikeren egentlig kun, når den gyldne vin perler i glasset og festlig musik toner gennem rummet og naar han kan bade sig i kandelabrenes skær og i lyset fra skønne kvinders øjne. Hverdagen derimod med dens møjsommelige arbejde og dens mangfoldighed af pligter er ham imod eller er i hvert fald absolut uden værdi for ham. Derfor kan han ogsaa træffende karakterisere sin levevis i følgende ord: «Naar jeg staar op om morgenen, gaar jeg strax i seng igen. Jeg befinder mig bedst om aftenen, i det øjeblik jeg slukker lyset, trækker dynen over hovedet. Endnu engang rejser jeg mig op, ser mig med en ubeskrivelig tilfredshed om i værelset, og saa god nat, ned under dynen». Meningen heraf er naturligvis ikke, at æstetikeren den ganske dag bliver liggende i sengen eller overhovedet intet nyttigt foretager sig; maaske er han endog herredsfoged eller har en anden borgerlig gerning. Men om han ogsaa opfylder sine pligter og udadtil lever som andre mennesker — naar han kaster blikket tilbage over dagens gerning, forekommer den ham at være idel tomhed og forfængelighed. Tilværelsen i almindelighed er i hans øjne at ligne ved en stor ørken, i hvilken kun hist og her enkelte grønne oaser stikker velgørende af mod den øde gule flade. Saadanne oaser er hine glædens rige timer, da livet udfolder sig i al dets glans og alle lystens sluser er aabnede paa vidt gab.

Men disse stunder er desværre saa sjældne. Dog netop derfor gælder det om at gribe det flygtige øjeblik i flugten og ikke ved noget som helst at lade sig hindre i at nyde livet. Af denne grund vil æstetikeren da ogsaa, saavidt det er gørligt, drage omsorg for ikke at indlade sig altfor nær med virkeligheden, men saa at sige kun «tangere» den. Hvor let kunde han

ellers ikke blive grebet af «pligtens hjul» og rives med af dets kedsommelige, evindelige omdrejninger! Vel har han da gerne omgang med ligesindede og kan dele meget med dem, men han vogter sig for at slutte et egentlig venskab med nogen — vel nyder han gerne al kærlighedens lyst og glæde, men han tager sig iagt for at forelske sig alvorligt eller at binde en kvinde til sig for livet. Naturligvis vælger han heller ikke gerne noget borgerligt kald, men vil helst leve sine dage hen som romantikernes «døgenigt». Hvorfor nemlig plage sig med alle de kedsommelige opgaver, som udgør det «borgerlige livs» væsen, og som dog er fuldkomment værdiløse! Desuden bliver man da et led i den store samfundsmaskine og mister derved den personlige friheds kostelige gode. Nej, som en sten, udslynget af en kraftig haand, i store sæt danser henover havets overflade, saaledes vil æstetikeren glide henover tilværelsens dunkle strøm.

Hvad han vurderer højest, er altsaa det glimrende og pragtfulde, det egenartede og karakteristiske. Derfor interesserer han sig naturligvis heller ikke for menneskene i almindelighed, men kun for de ejendommelige naturer, for adelsmenneskene, heltene og genierne. Den store masse betyder for ham egentlig kun jordbunden for hine udvalgte, betingelsen for deres fremvækst; noget værd i sig selv ejer den ikke i hans øjne. Højest kan sædvanlige mennesker virke komisk, naar de saadan løber «geschäftig» frem og tilbage og plager livet af sig selv og andre med alle mulige ubetydeligheder, eller naar de med stor gravitas og med løftet hoved spiller deres rolle paa livets store skueplads. «Af alle latterlige ting», siger saaledes æstetikeren, «forekommer det mig at være det allerlatterligste at have travlt i verden, at være en mand, der er rask til sin mad og rask til sin gerning ...... Hvad udretter de vel, disse travle hastværkere? Gaar det dem ikke som det gik hin kone, der i befippelse over, at der var ildløs i huset, reddede ildtangen? Hvad mere redder de vel ud af livets store ildebrand?»

Der bliver saaledes ikke altfor meget tilbage i livet, som har nogen værdi for æstetikeren. De store og interessante mennesker er jo ret sjældne og de skønhedsfyldte og nydelsesrige øjeblikke desværre forholdsvis faatallige. Desuden har som bekendt nydelsesevnen den triste egenskab, at den afstumpes, jo mere den bruges. Hertil kommer endvidere, at den enkeltes stræben efter lykke kun formaar at bidrage saare lidet til at faa denne i eje, men snarere synes at jage den paa flugt. Derfor klager æstetike-

ren ogsaa som følger: «Ak, lykkens dør, den gaar ikke indad, saa at man ved at storme løs paa den kan trykke den op; men den gaar ud efter, og man har derfor intet at gøre». Overhodet er det ofte svært for ham at finde ret sammenhæng og mening i livet. Ved lejlighed udstøder han følgende suk: «Min betragtning af livet er aldeles meningsløs. Jeg antager, at en ond aand har sat et par briller paa min næse, hvis ene glas forstørrer efter en uhyre maalestok, hvis andet glas formindsker efter samme maalestok». I saadanne ord finder den dybe erfaring udtryk, at livet, naar man blot indstiller sig «æstetisk» til det, let viser sig for en i forvrænget skikkelse og ligefrem kan antage groteske former — hvad enten dette nu ligger i betragtningsmaaden eller i tilværelsen eller maaske skyldes begge dele.

Saa kan det da ikke i længden forblive skjult for æstetikeren, at der bestaar et misforhold mellem hans indstilling til livet og dette selv, et misforhold, som ved given lejlighed endog kan antage ligefrem katastrofale former. Man forestille sig f. ex. blot det tilfælde, at æstetikeren hjemsøges af en uhelbredelig sygdom eller nedstyrtes i den dybeste fattigdom! Der behøver jo blot at komme et lille stød udefra — og hans hele verden ligger i ruiner. Ganske vist vil den konsekvente æstetiker selv i en saadan fortvivlet situation søge at bibeholde sin éngang indtagne stilling til livet og vil følgelig anstrenge sig for at finde trøst i den betragtning, at han dog stadig (ogsaa i ulykkens dage) er og bliver et undtagelsesmenneske. Men spørgsmaalet bliver dog: vil han virkelig i et tilfælde som det antydede kunne gennemføre denne betragtning og holde sig oppe ved den — eller vil han ikke meget snarere synke ned i den dybeste fortvivlelse? Men selv antaget, at livet vilde behandle ham skaansomt eller endog give ham alt, hvad hans hjærte begærer — mon han da ikke mangen gang vilde faa en følelse af, at det egentlig kun er elverguld, som er faldet i hans skød, medens livets sande værdier er rundet bort mellem fingrene paa ham? Ti — dette er Kierkegaards overbevisning, som med al tydelighed lyser frem af hans glimrende skildringer af det æstetiske stadium — denne livsforms egentlige væsen er, al fascinerende pragt tiltrods, en gabende tomhed og bundløs fortvivlelse.

Anders Gemmer.

REDAKSJONENS ADRESSE: BOTSFENGSLET, OSLO.